N° 5 1954 Mai

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Actualité du quatrième évangile *

Le but de ces pages n'est pas de répéter que la lecture de l'évangile selon saint Jean est opportune au XX^e siècle, mais de montrer, sur une base scientifique, en quel sens le chrétien de tous les temps peut dire : « *Cet évangile est aujourd'hui Parole de Dieu pour moi.* »

Propos utile, si l'on remarque que l'exégèse évangélique se contente trop souvent de préciser le sens des mots et de ressusciter l'ambiance historique des récits. Par là, elle aide bien le lecteur à imaginer les faits du temps passé, à connaître la doctrine du Christ, à vouloir imiter le Sauveur ; mais elle ne le met pas au contact de la Parole actuelle de Dieu, ambition qui pourtant animait les évangélistes. Ceux-ci n'ont pas simplement relaté une histoire comme les autres, ils ont voulu établir ou resserrer le contact avec un être vivant. L'Evangile, affirmation officielle d'un événement qui modifie les relations entre l'homme et Dieu, pose une question, il appelle une réponse. Cette Bonne Nouvelle, annonce de la victoire de Jésus sur la mort et sur toute mort, ne peut laisser indifférent celui qui l'entend : l'homme dont on rapporte l'existence et la survie nous presse de reconnaître sa divinité.

Or s'il est vrai que l'événement annoncé par l'Evangile n'a pas sombré dans un pur passé, mais émerge au-dessus du flux de l'histoire, venant trouver chacun d'entre nous pour lui révéler le sens de sa vie, il s'ensuit que l'exégèse, loin de se réduire à une entreprise archéologique, doit être manifestation d'un être vivant. Comme, en sa signification dernière, l'Evangile est Parole de Dieu adressée au croyant, la tâche ultime de l'interprète consiste à l'« actualiser ». Puisque ces livrets sont pour moi Parole de Dieu, il faut que de leur lettre enfouie dans le passé surgisse une Parole présente à mon esprit, présente à mon cœur.

---

* *N.d.l.R.* — Cette étude est destinée à un ouvrage en préparation : *L'Evangile dans l'Eglise.*

Or dans cette entreprise l'imagination et la piété risquent fort de suppléer arbitrairement à la science défaillante. Pour parer à ce danger, le quatrième évangile offre à l'exégète une sorte de *Discours de la méthode*; à la différence des synoptiques qui reflètent simplement la catéchèse primitive, il montre comment le lecteur peut entendre la Bonne Nouvelle. Saint Jean est en effet un témoin [1], toujours présent à son œuvre. Annonçant un évangile, il met ses lecteurs au contact non d'un mort illustre, mais d'un vivant; la vie terrestre de Jésus dont il est témoin est illuminée par la gloire du Seigneur que lui manifeste sa foi. Son travail fut certes un effort de mémoire scrupuleuse du passé, mais bien davantage exigence de fidélité au présent, ce présent qu'il vit dans l'Eglise grâce à l'Esprit Saint. Ce n'est pas une leçon apprise jadis qu'il répète consciencieusement, mais une parole vivante qu'il entend et transmet à ses contemporains, afin de les rendre, comme lui-même, contemporains du Christ Seigneur.

Ce que saint Jean a fait, le lecteur de l'Evangile doit le refaire : c'est *dans l'Eglise* et à la lumière de l'Esprit Saint qu'il entendra la Bonne Nouvelle; c'est sous la conduite de l'évangéliste et conformément à son intention explicite [2] qu'il deviendra *contemporain du Christ*.

I. AU SEIN DE L'EGLISE

Comme les autres écrits inspirés, mais ici de façon consciente, le quatrième évangile dépend du milieu et du temps qui l'ont vu naître [3]. Saint Jean a intentionnellement organisé ses souvenirs en vue des chrétiens de la fin du premier siècle, et même en vue des chrétiens de tous les temps. Cette intention, loin de rendre contingente l'œuvre produite, lui confère une valeur durable : c'est ce que nous voulons montrer.

A regarder de près certains récits, on s'aperçoit que l'auteur s'est montré soucieux de dirimer tel ou tel débat qui agitait sa communauté : ainsi la controverse autour de Jean-Baptiste. L'influence du Précurseur s'exerça en effet longtemps après sa mort; nous en voyons des traces dans les *Actes des Apôtres*. Lorsque saint Paul arriva

---

1. Voir les pages excellentes de J. Huby, *L'Evangile et les Evangiles*, 2e éd., 1940, p. 187-193; nouvelle édit. revue et augmentée, sous presse, p. 235-241.

2. « Ces miracles ont été relatés dans ce livre pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom » (XX, 31). Les références données sans indication d'auteur se rapportent à l'Evangile de saint Jean.

3. L'arrière-fond sociologique des évangiles, que les critiques s'attachent aujourd'hui à déterminer sous la notion générique de *milieu* (*Sitz im Leben*), est rendu manifeste dans le quatrième évangile à cause de l'activité personnelle de son auteur; par contre il n'est qu'implicite dans les synoptiques.

à Ephèse, « il y trouva quelques disciples et leur dit : « Avez-vous reçu l'Esprit Saint quand vous avez embrassé la foi? » Eux de répondre : « Mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y a un Esprit Saint! » Et lui : « Quel baptême avez-vous donc reçu? » — « Le baptême de Jean », répondirent-ils » (*Act.*, XIX, 1-3). L'épisode atteste la survivance d'une dévotion particulière au grand prophète, à tel point que ces johannites ignoraient l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte. Or si nous lisons maintenant le chapitre I^er^ de l'évangile, nous constatons que la personnalité de Jean-Baptiste, loin d'avoir la vigueur et le courage que les récits synoptiques mettent en relief, s'estompe, s'efface volontairement : ce n'est plus qu'une voix, un écho de l'Ancien Testament; et, s'il parle, c'est pour orienter les esprits vers Jésus (I, 19-34). Les deux incises qui interrompent l'allure poétique du prologue montrent à leur façon que Jean n'était pas une lumière, mais un simple témoin de la lumière [4], et que Jésus qui vient après lui existait cependant avant lui [5].

Outre cette préoccupation apologétique, d'aucuns ont discerné, à la suite de saint Irénée [6], une tendance antignostique. A cette époque, où la gnose se donnait libre cours, certains ne voulaient retenir du message des Apôtres qu'une doctrine détachée de Jésus de Nazareth. On ne comprenait plus le langage des simples, on prétendait aller directement au Verbe et, pour cela, être initié aux secrets d'une divinité qui n'avait rien à voir avec la terre [7]. Aussi Jean insiste-t-il sur des détails qui rappellent la venue en chair du Fils de Dieu. Jésus, « fatigué par la route, s'était assis près du puits » (IV, 6). Il a des amis, il pleure sur la disparition de Lazare (XI, 5, 35-38); parmi ses disciples, il en est un qu'il préfère (XIII, 23; etc.); il se montre troublé par la mauvaise foi des Juifs (XI, 33) et par la trahison de Judas, l'un des Douze (XIII, 21). Ressuscité, il montre ses mains et son côté, et dit à Thomas : « Voici mes mains, avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne sois plus incrédule mais croyant! » (XX, 27). Cette insistance marque de la part de l'auteur un parti pris polémique qui l'amène à choisir tel ou tel trait de préférence à tel autre, afin de répondre aux besoins qui se faisaient alors sentir dans l'Eglise.

En actualisant ainsi la Parole du Seigneur, saint Jean cherchait à atteindre les chrétiens du premier siècle; d'autres indices montrent qu'il visait également à rendre présents à son œuvre les chrétiens de

---

4. I, 7 s. : « Il n'était pas, lui, la Lumière : il devait témoigner de la Lumière. (Le Verbe) était la vraie Lumière, celle qui illumine tout homme. »

5. I, 15 : « Jean lui rend témoignage et s'écrie : Voilà Celui dont je disais : Celui qui vient après moi me dépasse, car il était avant moi. »

6. *Adv. Haer.*, I, 26.

7. Voir M. J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, 1936, p. LXXII; J. Huby, *L'Evangile et les Evangiles*, 2^e^ éd., p. 211; nouvelle édit., p. 259.

tous les temps. Tel le subtil glissement du singulier au pluriel, par lequel le lecteur se trouve interpellé ou engagé dans la conversation. Voici, par exemple, le « vous » par lequel l'auteur s'adresse au lecteur, au moment capital du percement du côté : « Celui qui a vu en rend témoignage... pour que *vous* aussi vous croyiez » (XIX, 35). Jésus lui-même semble élargir son auditoire et atteindre, au delà de son partenaire, tous les croyants. Ainsi entre deux tutoiements par lesquels il s'adresse à Nicodème (III, 5, 8) : « Ne t'étonne pas si je *t*'ai dit : il *vous* faut naître de nouveau » (III, 7), comme s'il y avait actualisation, pour tous les croyants à venir, du principe énoncé de façon objective au verset 3 et repris au verset 5. L'auditoire s'est subitement agrandi, les hommes de tous les temps sont invités à cette renaissance. Indices légers, certes, mais peut-on requérir davantage d'une œuvre si condensée?

Autre surprise pour un ouvrage d'histoire, mais non pour un évangile. Quelques versets après ceux que nous venons de citer, la communauté chrétienne, comme pour répondre à l'appel de son Sauveur, semble se profiler derrière lui; c'est ce que suggère le pluriel de majesté, exceptionnel dans la bouche de Jésus : « En vérité, en vérité, je *te* le dis, *nous* parlons de ce que *nous* savons et *nous* témoignons de ce que *nous* avons vu » (III, 11). Qui parle donc? Jésus attestant ce qu'il a vu auprès du Père? ou les Apôtres, témoins de la gloire de Jésus? ou les chrétiens de tous les temps témoignant de leur expérience et de leur foi? Sans doute ne faut-il pas trancher [8]. Moins surprenante mais non moins significative, la mention au milieu de l'hymne au Logos d'un « *Nous* avons vu sa gloire », ou la reprise solennelle semblant émaner d'un chœur : « Oui! de sa plénitude *nous* avons tous reçu! » (I, 14, 16). L'assemblée chrétienne est conviée à s'unir aux témoins qui proclament la gloire de Jésus.

Le lecteur est entraîné en quelque sorte dans la vie liturgique de l'assemblée des croyants. « Certains en ont conclu que l'évangile de Jean est une liturgie; que les parties narratives en étaient lues par un officiant, les hymnes récitées ou chantées par des choristes. C'est s'avancer dans l'inconnu. Mais un rapport du quatrième évangile avec la catéchèse, en particulier avec la catéchèse pascale et sacramentaire, paraît très probable [9]. » Pour le préciser, il faut procéder avec beaucoup de circonspection : lorsque des critiques s'aventurent à quelque systématisation prématurée ou à des précisions injustifiables, en voyant par exemple dans le lavement des pieds un symbole de l'Eucha-

8. Bien qu'il n'y ait pas de *nous* dans le passage III, 31-36, certains critiques, tel Hoskyns, pensent que les fidèles sont massés derrière Jean-Baptiste, suppléant ainsi à la confession manquante de Nicodème : ils reprennent sous forme hymnique le discours du précurseur à l'éloge de Jésus.

9. D. Mollat, *L'Evangile de S. Jean*, Bible de Jérusalem, 1953, p. 15.

ristie [10], ils desservent la cause du symbolisme johannique ; ils l'exposent à une critique sévère, qui voudrait la taxer en bloc de pieuse imagination ou de subtilité d'exégète. Or il semble possible en bien des cas de montrer qu'il s'agit d'un procédé littéraire voulu par saint Jean lui-même, et que cet artifice est autorisé en dernier ressort par l'Esprit Saint, redisant à l'auteur la Parole vivante du Seigneur.

*
* *

Jésus en personne l'affirmait avant de remonter vers son Père : « Je vous ai dit cela tant que je demeurais auprès de vous. Mais l'Esprit Saint qu'enverra le Père en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit, moi » (XIV, 25 s.). Jésus quitte ce monde, mais son action ne cesse pas ; elle s'exerce désormais par l'Esprit. Rafraîchir la mémoire de disciples oublieux du passé, tel est son rôle, ou plutôt éveiller en eux l'intelligence vraie des paroles et des événements. « J'ai encore bien des choses à vous dire, continuait Jésus, mais vous n'êtes pas en état de les porter maintenant. Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous mènera à la vérité tout entière ; car il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra, il le dira et il vous annoncera les choses à venir » (XVI, 12 s.). La vie de Jésus ne trouve son sens plein qu'à la lumière de l'Esprit. Jésus cède donc la place à l'Esprit Saint, sûr que ce témoin de son œuvre sera aussi fidèle à son égard qu'il le fut lui-même envers son Père. De même que le Fils reflète l'activité du Père (V, 19, 30), ainsi l'Esprit dira la pensée profonde de Jésus. Celui-ci avait tout révélé à ses disciples (XV, 15), mais il n'avait pu être réellement compris d'eux. « Cela, je vous l'ai dit en symboles. L'heure vient où ce n'est plus en un langage symbolique que je vous parlerai, mais c'est en clair que je vous entretiendrai du Père » (XVI, 25), c'est-à-dire par la médiation du Saint-Esprit. Durant sa vie terrestre, Jésus n'avait pu révéler en toute clarté le mystère de l'amour de Dieu, sous peine d'offusquer des yeux encore trop faibles ; mais il avait déposé dans le cœur de ses disciples des paroles au caractère « séminal [11] » : l'eau de l'Esprit devait les faire germer en temps voulu. « Il est un temps pour le mystère, et un temps pour l'initiation parfaite. Celle-ci est réservée aux temps de la Résurrection et de la Pentecôte,

10. Ainsi, après Loisy, O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 73-76.

11. « Il y a dans l'Ecriture nombre de paroles divines de caractère « séminal » (comparables à une *semence*), lesquelles ne sont destinées à germer dans l'esprit, autrement dit, à n'être pleinement comprises que plus tard » (Paul Joüon, *L'Agneau de Dieu* (*Jean, I, 29*), dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1940, page 320, note 7).

dans la pleine lumière de l'Esprit Saint [12]. » C'est donc plus tard, dans l'Eglise, que l'évangéliste et après lui les chrétiens devaient découvrir la pensée profonde de Jésus. En vertu de sa conscience messianique, Jésus ne visait donc pas uniquement ses contemporains de Palestine : ceux-ci n'étaient pas ses seuls auditeurs, ils ne l'étaient même que par leurs oreilles de chair. Les vrais contemporains du Christ atteints par la prédication de Jésus, ce sont les hommes de tous les temps qui n'ont pas vu, mais ont cru (XX, 29).

Telles étaient les exigences du plan divin auxquelles saint Jean devait satisfaire pour proclamer « l'évangile spirituel ». Spirituel, c'est-à-dire vivant et actuel, car l'esprit est vie, il rend contemporain de Celui qui a franchi les portes de l'Hadès et demeure à jamais vivant. Jean respecte à la fois la pédagogie de Jésus — histoire du temps passé, et l'enseignement en clair de l'Esprit — histoire du temps présent. Il joue en quelque sorte sur deux claviers : le temps du souvenir, celui des auditeurs de Jésus; et le temps de l'intelligence parfaite, celui des lecteurs de Jean, celui de l'Eglise. Les paroles symboliques, les événements mystérieux reviennent à sa mémoire, mais en même temps leur intelligence profonde. Le récit sera donc histoire du passé et évangile pour le présent, ou mieux encore, il sera évangile pour le présent *à travers* l'histoire du temps passé.

L'évangéliste, tel le coryphée dans les tragédies antiques, joue un rôle indispensable : connaissant la fin, il explique au fur et à mesure le sens des événements, sans se permettre de faire la théorie, mais en se guidant et en guidant les lecteurs d'après les faits rapportés. Ainsi juge-t-il parfois nécessaire d'ajouter un mot d'explication pour aider le lecteur à se rendre présent au Seigneur.

Jésus vient de chasser les vendeurs du Temple [13]; aux Juifs qui réclament un signe destiné à autoriser ce geste, il réplique : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours ! » Le lecteur, tout comme les Juifs contemporains de Jésus, comprend spontanément qu'il s'agit de la destruction et de la reconstruction du temple de pierre, mais il devient perplexe lorsqu'il entend l'évangéliste, interprète autorisé, déclarer : « Or Jésus parlait du temple de son corps ». Il est donc tenté d'expliquer tout simplement à l'aide de Jean la sentence difficile : Jésus aurait parlé uniquement de son propre corps. En ce cas, à moins d'imaginer, arbitrairement, que Jésus s'est désigné par un geste, les auditeurs devaient fatalement se méprendre; le lan-

---

12. L. Cerfaux, *Le thème littéraire parabolique dans l'Evangile de saint Jean,* dans les *Mélanges Fridrichsen,* Coniectanea neotestamentica, XI, 1947, p. 20.

13. II, 13-22. Voir notre étude : *Le signe du temple selon saint Jean,* dans les *Mélanges Lebreton,* 1951, t. I, p. 155-175.

gage de Jésus n'aurait pas été symbolique, mais équivoque : conséquence qui répugne dans le quatrième évangile. Aussi convient-il, au lieu de limiter la pensée de Jésus à l'interprétation johannique, d'en appeler à la conscience particulière de Jésus : à la suite des prophètes de l'Ancien Testament, mais bien plus qu'eux en vertu de son rôle messianique, Jésus visait dans ses paroles un niveau de profondeur encore plongé pour ses contemporains dans les ténèbres de l'avenir. Jésus parlait non pas uniquement du temple de pierre ou de son corps, mais simultanément et de l'un et de l'autre; et cela, non point grâce à quelque mot à double sens comme il le fait ailleurs, mais parce qu'il discernait avant le temps les secrètes correspondances entre les figures de l'ancienne Alliance et les réalités de la nouvelle.

Voilà ce que Jean explique quand il ajoute que Jésus parlait de son corps : grâce à l'Esprit Saint qui l'éclaire, il manifeste le fond de la pensée de Jésus. Tandis que le contemporain ne percevait dans la sentence de Jésus que le temple de pierre, le chrétien, illuminé par l'Esprit, discerne en profondeur à travers ce temple le Corps de Jésus. Au sein de l'Eglise, et sous la direction de l'évangéliste, le chrétien découvre une dimension de plus aux événements de l'histoire de Jésus, leur profondeur pascale et spirituelle. Ce signe qui, au temps des auditeurs de Jésus, était la personne de Jésus s'arrogeant le droit messianique de transformer le judaïsme corrompu par ses chefs et de relever le temple idéal dont rêvaient les Juifs, c'est, au temps des lecteurs chrétiens, la personne de Jésus encore, mais de Jésus qui doit mourir et ressusciter, accomplissant en sa propre personne le passage du judaïsme au christianisme; bien plus, élargissant la perspective grâce à la théologie johannique, le nouveau temple se dessine : Jésus, source de l'Esprit que reçoivent ceux qui croient en lui.

Jean, par quelques touches discrètes, éduque ainsi son lecteur, lui apprenant à regarder les événements du passé avec les yeux de la foi, dans l'Eglise. Il interprète ailleurs d'autres paroles mystérieuses : Jésus vient de proclamer que de son sein jailliront des fleuves d'eau vive. Quelle peut bien être cette eau? Dans l'épisode de la Samaritaine, Jean laissait le lecteur hésiter entre la Parole que dit Jésus et l'Esprit que donne Jésus. Ici il commente aussitôt : « Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. » Jean insiste même : « Car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (VII, 38 s.). Ainsi le lecteur pourra faire le lien entre cette proclamation et l'eau qui jaillit du côté de Jésus en croix (XIX, 34). Une autre fois, Jean révèle un sens caché derrière des apparences fort basses. Caïphe vient de donner à ses collègues le conseil politique : « Vous n'y entendez rien! Vous ne voyez donc pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière! » Jean d'ajouter aussitôt : « Il ne dit pas cela de lui-même; mais en qualité de grand

prêtre, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (XI, 50 s.). Enfin, à propos de l'entrée de Jésus à Jérusalem sur un ânon, un texte de l'Ecriture vient légitimer le geste surprenant. Qu'on ne s'y méprenne pas cependant. La prophétie de Zacharie ne vint pas spontanément à la mémoire des spectateurs : « Ses disciples, précise Jean, ne comprirent pas cela tout d'abord; mais quand Jésus eut été glorifié, ils se rappelèrent que cela avait été écrit de lui et que c'était bien ce qu'on lui avait fait » (XII, 16).

*
* *

L'évangéliste ne se contente pas de donner des explications où sont clairement distingués les deux temps d'intelligence prévus par le Seigneur; il procède de façon plus subtile parfois, quand, avec un art consommé, il fond en un accord harmonieux l'intelligence du chrétien et celle du contemporain de Jésus. Ainsi le lecteur peut reconnaître sans erreur l'atmosphère sacramentaire où baignent les récits johanniques, et par suite actualiser plus précisément encore l'évangile.

Dans l'entretien avec Nicodème, ce qui est affirmé au premier temps, celui des auditeurs, c'est assurément la nécessité de la renaissance par l'Esprit : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit » (III, 6). Or au verset précédent, chose remarquable, l'eau est mentionnée juste avant l'Esprit : « A moins de naître *de l'eau et* [de] l'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu [14] ». Les interprètes sont unanimes à voir là une allusion au baptême. Il ne faudrait pas cependant oublier que, dans le IV[e] évangile en particulier, l'eau peut être aussi le symbole de l'Esprit [15] ou de la Parole [16]. Tout se passe comme si la sentence de Jésus ne manifestait son sens profond, sacramentaire, qu'au second temps d'intelligence, celui du chrétien : la renaissance exigée est une renaissance par le baptême, et par le baptême dans l'Esprit Saint (cfr I, 33). L'évangéliste justifie cette interprétation en enchâssant le récit dans un contexte sacramentaire évident : quelques versets plus loin (III, 22-30), après avoir signalé que Jésus baptisait en même temps que Jean, il rapporte une controverse concernant la purification baptismale. Cette mention du baptême administré par Jésus, surprenan-

14. III, 5. Noter que la même préposition régit les mots *eau* et *Esprit*, comme si *eau* s'était subrepticement introduit. Au v. 8, quelques manuscrits, insuffisants pour faire autorité, tentent également d'ajouter *eau* avant *Esprit*.

15. Voir surtout l'interprétation explicite en VII, 39.

16. Ainsi encore en VII, 39, en VI, 35 (« Qui croit en moi n'aura jamais soif ») et en IV, 14.

te [17], vient à point pour montrer par un exemple comment Jésus, à la différence de Jean, introduisait dans le Royaume de Dieu ceux qui désiraient renaître par l'Esprit, dans la foi au Fils de l'Homme. Cet ensemble a donc dû servir de catéchèse baptismale.

Il en va de même au chapitre V, comme l'ont compris les chrétiens des premiers siècles qui décorèrent les chapelles funéraires des catacombes [18] : le paralytique qui n'arrive pas à descendre à temps dans la piscine de Bézatha pour être guéri, mais qui est rencontré par Jésus, c'est l'homme qui ne peut se sauver seul et qui doit être baptisé dans la véritable piscine, le Seigneur Jésus en personne. S'il marche, c'est que le baptême est une véritable résurrection des morts : interprétation suggérée par le discours qui fait suite à la narration du miracle (V, 21, 25, 28). Le récit de la guérison de l'aveugle-né, au chapitre IX, montre à son tour comment le baptême est une « illumination [19] », comment le miraculé est chassé de la synagogue et accueilli par Jésus. Ainsi le bon Pasteur recueille les brebis dispersées et maltraitées par les chefs du peuple : voilà, symboliquement, le premier membre de l'Eglise que fonde Jésus. Ajoutons enfin que ce miracle eut lieu à la piscine de Siloé; et Jean d'apposer sa signature en expliquant : « Mot qui signifie : Envoyé » (IX, 7). Certes le sens exact de Siloé est « Envoyeur » ; mais, héritier d'une ancienne tradition biblique, Jean ne craint pas de donner une étymologie arbitraire afin de révéler le sens du miracle, celui qu'a si bien exprimé saint Augustin : « Il se lava les yeux dans la piscine, il fut baptisé dans le Christ [20]. »

A côté du baptême, l'eucharistie. Jean ne raconte pourtant pas l'institution du sacrement; d'après la plus simple des explications qu'on a données de cette omission, Jean aurait jugé que le récit était suffisamment connu par les traditions évangéliques antérieures. On doit noter cependant qu'il rapporte, uni au miracle de la multiplication des pains, le discours sur le pain de vie. Ce discours vise-t-il la personne de Jésus ou l'eucharistie, a-t-il un sens spirituel ou un sens sacramentaire? Le concile de Trente n'a pas voulu trancher. Mais l'exégèse, comme nous espérons le montrer ultérieurement en une étude technique, peut refuser le dilemme. Il suffit de voir là un exemple caractéristique de ces paroles de Jésus qui doivent être lues aux deux temps précisés plus haut. Tandis que l'option des Juifs courait

17. En IV, 2, l'évangéliste éprouve le besoin de corriger son affirmation : « à vrai dire, ce n'était pas Jésus qui baptisait, mais ses disciples. »

18. Voir dans G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903, p. 243, l'indication des reproductions, en particulier celle de la *Cappella dei Sacramenti* (II[e] siècle), tav. 27.

19. Thème classique dans le christianisme primitif : voir par exemple un fragment d'hymne liturgique baptismal dans *Eph.*, V, 14.

20. « Lavit oculos in piscina, baptizatus est in Christo » (*In Ioannem*, XLIV, 2 = *P.L.*, 35, 1714).

avant tout sur l'adhésion à la parole et à la personne de Jésus et non immédiatement sur le mystère de l'eucharistie, un sens plus profond émergeait sous la lumière de l'Esprit. En utilisant les mots appropriés, en soulignant les allusions eucharistiques telles que l'Esprit les lui révélait depuis la mort et la résurrection du Christ, Jean manifeste dans le discours un sens eucharistique que ne pouvaient pleinement discerner les auditeurs de Capharnaüm. Le pain de vie, ce n'est pas seulement la parole de Jésus ni simplement sa personne, c'est plus précisément son corps eucharistique, médiateur de vie éternelle.

A l'aide du discours ainsi interprété, on pourrait trouver un autre motif à l'absence du récit de la Dernière Cène. En s'abstenant de raconter l'institution eucharistique, Jean ne combattait-il pas des tendances ritualistes excessives? Cette hypothèse serait confirmée par le fait que, en rapportant le discours sur le pain de vie, il dégageait le vrai sens du rite. Eucharistie et personne historique de Jésus y apparaissent inséparables : le sacrement ne conserve sa signification authentique que dans la mesure où il est lié par la foi à la parole et à la personne de Jésus.

C'est ainsi que, lus dans l'Eglise, à la lumière de l'Esprit Saint et sous la conduite de l'évangéliste, paroles et récits révèlent leur sens profond. Parvenu à ce stade d'intelligence, le chrétien n'entend plus les paroles du Seigneur comme les contemporains de Jésus; il doit cependant se garder de penser qu'il n'a plus rien de commun avec eux. Saint Jean le prémunit contre cette tentation en lui montrant qu'il n'a pas définitivement supprimé le moment historique des auditeurs de Jésus; il doit perpétuellement le dépasser et perpétuellement y revenir. S'il vit dans l'Eglise, c'est pour devenir toujours davantage contemporain du Christ, non par la chair mais par la foi. C'est ce qui reste à montrer.

II. CONTEMPORAINS DU CHRIST

Relisons l'épisode de Jésus purifiant le temple (II, 13-22), non plus comme précédemment en distinguant les deux temps d'intelligence de la scène, mais en reconstituant le cheminement de l'un à l'autre, celui que les auditeurs de Jésus devaient parcourir pour accéder à la pleine révélation. Après un récit qui ressemble à celui que rapportaient les synoptiques [21], Jean manifeste son originalité en fai-

21. *Mt.*, XXI, 12 s. et par. Certaines nuances mettent en plein relief la personne du Messie; en particulier la formule impérative : « Enlevez-moi ça d'ici! Cessez de transformer la maison de mon Père en une maison de trafic! » sonne infiniment mieux dans la bouche du prophète réformateur que la citation mise par les synoptiques sur les lèvres de Jésus : « Il est écrit : Ma maison sera appelée une maison de prière, mais vous en faites un repaire de brigands. »

sant pointer le tout sur le texte scripturaire dont les disciples se souviennent alors : « Un mot de l'Ecriture revint à la mémoire de ses disciples : « Le zèle pour ta maison me dévorera ». Ils se demandent, eux qui croient en Jésus (II, 11), quel est cet homme dont le zèle est si extraordinaire. Par contre les Juifs ravalent le geste de Jésus en exigeant un signe, un miracle éclatant, indiscutable : « Quel miracle peux-tu nous montrer pour agir ainsi? » Alors Jésus tente d'élever leur regard en le dirigeant non sur quelque prodige, mais sur sa personne. En purifiant le temple, il vient d'évoquer à leurs yeux la fin des temps, la fin du judaïsme toujours menaçante; par le signe qu'il leur donne maintenant, il actualise en sa personne la perspective eschatologique où il s'était jusqu'alors maintenu : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours! » Les auditeurs pouvaient fort bien comprendre : vous allez détruire par votre endurcissement ce temple de pierre, mais moi j'en rebâtirai un qui ne sera pas fait de main d'homme, un temple spirituel [22]. Mais les Juifs, loin de se demander quel est donc celui qui affiche pareille prétention, ridiculisent le délai des « trois jours » en l'opposant aux quarante-six ans mis pour bâtir le temple. Ils sont déterminés à ne voir en Jésus qu'un homme ordinaire.

Dès le début de l'évangile, Jésus apparaît donc comme un signe de contradiction : il commence le jugement par la Maison de Dieu, et la discrimination s'opère entre les auditeurs selon leurs dispositions fondamentales. En prélude à la manifestation publique de Jésus, nous trouvons ramassées les deux attitudes possibles en face du Sauveur : tel auditeur qui refuse Jésus devient « Juif », tel autre qui l'accueille devient disciple, puis chrétien. Le thème historique de l'option pour ou contre Jésus va apparaître tout au cours de l'évangile.

Des personnages toujours vivants.

Saint Jean a rappelé les événements de la vie du Seigneur de telle sorte que les acteurs qui entrent en scène semblent ne plus être de simples comparses, mais incarner en quelque sorte des catégories mentales de la vie religieuse. Pour lui, l'expression *les Juifs* ne désigne ordinairement pas le peuple juif, au sens racial du terme, mais les ennemis de Jésus, à commencer par les autorités juives. L'évangéliste parle des coutumes et des fêtes juives comme de celles d'un peuple étranger (II, 6, 13; V, 1; VI, 4; VII, 2; XI, 55; XIX, 40); Jean-Baptiste semble ne pas appartenir à leur race, lorsque « *les Juifs* lui envoient des prêtres et des lévites pour lui demander : Toi, qui es-tu? » (I, 19). Jésus, de son côté, traite *les Juifs* en étrangers (XIII, 33),

22. Pour plus de détails, voir notre article, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1951, p. 161-167.

comme si lui-même n'était pas israélite : « Il est dit dans *votre* loi », déclare-t-il sans sourciller (VIII, 17 ; voir aussi VII, 19, 22 ; X, 34. Nicodème par contre parle de « notre loi », VII, 51). Quiconque croit en Jésus ou, préoccupé à son sujet, se tourne sympathiquement vers lui est opposé aux *Juifs*, même si de fait il est ethniquement et religieusement juif : ainsi l'infirme guéri (V, 15) ou l'aveugle-né qui a recouvré la vue (IX, 18). Par cette simplification littéraire, ou plus exactement par cette profonde intuition spirituelle, les personnages de l'histoire évangélique acquièrent la valeur typique que leur conférait la proximité de Jésus, le Sauveur du monde.

Ce faisant, saint Jean appliquait aux chrétiens de son temps une méthode typologique semblable à celle qu'avait pratiquée saint Paul : celui-ci reconnaissait, à travers le peuple hébreu en marche dans le désert, l'Eglise actuelle en marche vers le ciel ; il pouvait donc mettre les chrétiens en garde contre leurs convoitises par l'exemple des Hébreux qui, malgré leur vocation à la Terre promise, jonchèrent le désert (*I Cor.*, X, 1-13). Ainsi, à son tour, mais en prenant son point de départ dans l'existence même de Jésus, saint Jean manifeste une parenté entre la situation des chrétiens et celle des contemporains de Jésus. Il fait davantage : il décrit le processus de la foi ou du refus. Le lecteur peut non seulement se situer dans l'un ou l'autre camp, pour ou contre Jésus, mais apprendre comment on progresse dans la foi et comment on s'enlise peu à peu dans le refus de la lumière.

Certes nous assistons au refus historique que les Juifs opposèrent à Jésus : ce sont les autorités juives qui le rejettent (II, 18-20 ; V, 10, 15-18 ; VII, 13, 15 ; IX, 22 ; XVIII, 12) et nommément les Pharisiens (IV, 1 ; IX, 13), ou ensemble les chefs des prêtres et les Pharisiens (VII, 32, 45 ; XI, 47, 57 ; XVIII, 3). Méconnaissant le Christ, les Juifs du premier siècle ont méconnu leur propre culte (II, 20) ; s'écartant de l'autorité de Dieu, ils se sont mis volontairement au service du démon devenu leur père (VIII, 44) et ont sombré dans le « monde » qui n'a pas reconnu Jésus comme Dieu (XV, 18). Mais on ne peut limiter ce drame à n'être qu'un événement du passé : en dernier ressort, les scissions narrées dans l'évangile sont bien plus qu'une division entre des comparses du I^er^ siècle au sujet de Jésus, elles décrivent l'opposition entre l'incrédulité et la foi, entre les aveugles et les voyants, entre la mort et la vie. Le drame évangélique n'est pas seulement celui du peuple historique juif, il est celui de l'humanité tout entière.

Ainsi guidé par Jean, le lecteur se reconnaît d'abord semblable aux *Juifs*, heurtant contre la prétention d'un homme qui se hausse à la taille de Dieu même : « De Nazareth peut-il sortir quelque chose de bon ? N'est-ce pas là le fils de Joseph ? Il n'a pas encore cinquante

ans, et il prétend avoir vu Abraham ! » Si le lecteur n'est éclairé que par son intelligence naturelle, il bute à chaque instant contre ce mystère d'un Dieu qui est devenu chair, une chair semblable à la nôtre. Comme Nicodème, il rampe au sol, selon le mot de Chrysostome, incapable du coup d'aile qui le transporterait dans les hauteurs où se meut Jésus (III, 4, 9). Ces objections « à la Nicodème » manifestent que deux mondes se touchent, impénétrables l'un par l'autre. Ou plutôt ils pourraient se pénétrer : le monde charnel peut devenir spirituel, s'il accepte de se laisser envahir par l'Esprit, si l'homme accepte de naître d'en haut. Tel est le sens des difficultés grossières qui provoquent et arrêtent tout à la fois les merveilleuses révélations du Logos. On peut voir là le résultat d'une systématisation littéraire qui met en relief le phénomène historique de l'incrédulité des Juifs et détermine la structure du dialogue johannique [23] ; mais cette systématisation répond à une réalité plus profonde : elle exprime à sa manière l'objection sans cesse opposée par l'humanité à un Dieu qui vient à sa rencontre sous le visage d'un homme ordinaire.

Le lecteur voit donc les *Juifs* tenter d'éluder la question que leur pose Jésus par ses paroles et ses œuvres ; et il comprend que leurs tergiversations, leurs prétextes, leurs discussions sont les siennes en face de Jésus. Davantage encore : à la lumière de certains dialogues comme celui du chapitre VIII, le refus des *Juifs* prend une étrange et terrible signification. « Notre père, c'est Abraham », répliquent les Juifs à Jésus. — « Si vous étiez les enfants d'Abraham, leur dit Jésus, vous feriez les œuvres d'Abraham. Or vous voulez me tuer, moi qui vous ai dit la vérité, que j'ai entendue de Dieu. Cela, Abraham ne l'a point fait ! » Puis Jésus passe à l'attaque pour mettre bas les masques dont se couvrent les *Juifs* : « Vous, vous faites les œuvres de votre père ! » — Eux de protester de leur fidélité : « Nous ne sommes pas nés de l'adultère, nous n'avons qu'un père, Dieu ». — « Si Dieu était votre Père, repartit Jésus, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis issu et que je viens... Vous, vous avez le diable pour père, et ce sont les désirs de votre père que vous voulez accomplir. Celui-ci ? Il était assassin depuis le commencement ; il ne se tenait pas dans la vérité, car il n'y a pas de vérité en lui. Dès lors quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, car il est menteur et père du mensonge » (VIII, 39-44). Affirmations étranges aux oreilles de quiconque ignore le lien qui unit étroitement vérité et vie, et donc mensonge et refus de la vie, homicide. Accueillir la vérité, dire la vérité, ce n'est pas découvrir une réalité voilée, c'est adhérer à un être vivant. Nier la vérité, ou dire le mensonge, c'est refuser d'adhé-

23. Voici quelques exemples du thème de l'inintelligence des *Juifs* en présence des révélations de Jésus : III, 3 s. ; V, 17 s. ; VI, 27 s. ; VII, 33-35 ; VIII, 21 s., 31-33 ; XI, 11 s...

rer à l'être vivant qui parle, c'est haïr la vérité incarnée, c'est vouloir supprimer le Logos en Jésus, c'est enfin le tuer. Voilà ce qu'a fait le démon, c'est ce que font les *Juifs,* c'est ce que fait quiconque refuse la vérité, et plus précisément, comme saint Jean le dit dans son épître, quiconque méconnaît son frère malheureux [24]. L'incroyant endurci revêt donc un masque affreux, celui du meurtrier : l'homme, le lecteur que je suis, est impitoyablement poursuivi dans ses retranchements et, s'il continue de refuser la lumière, doit s'avouer menteur et assassin.

A côté des méchants, voici les âmes de bonne volonté. Elles ne sont pas davantage illuminées par leur intelligence naturelle, mais, à la différence des *Juifs* obstinés, jaloux du jeune prophète, elles ne se montrent pas hermétiquement closes à toute révélation supérieure. Ainsi la Samaritaine qui, en Jésus, ce frère ennemi méprisable à ses yeux, reconnaît d'abord un homme étrange (IV, 9, 11 s.), puis un vrai prophète (IV, 19) ; aussi pose-t-elle non pas comme Nicodème des objections inintelligentes, mais des demandes d'éclaircissement à la mesure de son esprit (IV, 12, 15, 20). L'entretien avec Jésus n'est plus ici un dialogue de sourds, mais une progression ensemble vers la lumière. Sans doute la Samaritaine ne confesse pas immédiatement le Messie en Jésus ; mais elle se joint à la foule de ses compatriotes qui, eux, croient d'une foi parfaite, et non pas simplement à cause d'un signe prophétique (IV, 42).

Cette foi parfaite, les disciples ne la manifestent pas avant la Résurrection, mais ils y tendent. Ils ne sont pas de ces adhérents d'une heure qui croient en raison seulement des prodiges opérés par Jésus et veulent se donner un roi sur terre ; de ceux en qui Jésus ne se fie d'aucune manière, parce qu'il les connaît tous, lui qui sait ce qu'il y a dans l'homme (II, 24 s.). L'efficacité temporelle de la religion peut être le point de départ de la foi, elle ne peut la fonder définitivement, car l'ombre de la croix se profile toujours sur le monde. Aussi c'est avec lenteur que les disciples progressent vers la foi parfaite. A Cana, ils ont cru (II, 11) ; ils continuent à marcher vers la lumière en admettant, lors du signe du temple, à la différence des *Juifs,* que Jésus pourrait être le Messie (II, 17). Puis ils se livrent sans réserve à cet homme en qui ils pressentent un mystère : « A qui irions-nous, Seigneur, tu as les paroles de la vie éternelle ! » (VI, 68) proclame Simon-Pierre après la défection des sympathisants superficiels. Leur attachement à Jésus est si fort qu'ils s'estiment prêts à mourir avec lui (XI, 16). Ils sont dans l'illusion. Ils n'échappent pas à la loi de

24. *I Jean,* III, 11 s. La parenté d'expression avec l'évangile est remarquable. « Nous devons nous aimer les uns les autres, et non imiter Caïn qui, étant du Malin, a égorgé son frère. »

l'incompréhension naturelle du message évangélique, ils ont, comme n'importe quel autre, besoin de l'Esprit même de Dieu pour entrer plus avant dans l'intelligence des paroles de Jésus et pour produire un acte de foi parfaite.

C'est ainsi que le dialogue du discours d'adieu après la Cène est présenté selon le schème johannique habituel. Pierre ne comprend pas qu'il ne puisse suivre, avec ses seules forces humaines, son Maître jusqu'à la croix (XIII, 36-38). Thomas dit en notre nom qu'il ne sait pas où va Jésus et qu'il ignore le chemin qui conduit au ciel (XIV, 5). Philippe voudrait du Père céleste une manifestation autre que son Fils (XIV, 8). Jude enfin n'admet pas que le triomphe de Jésus ne soit pas l'écrasement du monde impie, un triomphe visible, terrestre (XIV, 22). Tout disciples qu'ils sont, ayant vécu dans l'intimité du Maître, ils ne comprennent pas encore, car ils n'ont pas encore reçu l'Esprit qui les illuminera de l'intérieur. Mais parce qu'ils croient que Jésus a les paroles de la vie éternelle, parce qu'ils ajoutent foi en Jésus qui leur dit clairement : « Je quitte le monde et je vais au Père » (XVI, 28), ils prononcent un acte de foi véritable, quoique encore aveugle (XVI, 30), en attendant leur adhésion en pleine clarté : ce sera l'œuvre de l'Esprit Saint qu'ils recevront avec le souffle de Jésus ressuscité (XX, 22).

A travers le drame historique qui se joua en Palestine au premier siècle, le lecteur de l'évangile discerne un drame actuel, son propre drame : ces personnages sont toujours vivants. Juifs incrédules et disciples en marche vers la foi sont plus que des hommes du temps passé, ils nous représentent, nous, acteurs dans le drame de la foi au Christ, qui se joue aujourd'hui. En chaque homme il y a un croyant qui adhère progressivement à la vérité et un incroyant qui refuse la lumière, selon qu'il veut ou ne veut pas que se dissipent en lui les ténèbres des œuvres mauvaises.

Un procès toujours actuel.

Pour nous rendre contemporains du Christ, l'Esprit Saint révèle donc les vérités qui sont cachées dans les paroles et les gestes de Jésus ; or, nous pouvons le déduire des assertions précédentes, cette révélation, faite par la Vérité en personne, est jugement. L'Esprit assume donc une autre fonction que saint Jean décrit expressément : il est l'avocat, le défenseur de Jésus dans le procès, jamais terminé, par lequel il fut condamné à mort.

Cet aspect du message évangélique est encore trop peu remarqué. On se contente souvent de lire l'œuvre de saint Jean comme « l'évangile spirituel », mais sans peser correctement cette dernière expression : on le lit comme celui qui manifeste l'irruption de l'Esprit dans

les réalités les plus humbles de l'existence. Toutes sortes de créatures, l'eau, le pain, la nourriture, la porte, le berger, la vigne, s'animent symboliquement et prennent leur vrai sens sous le talent de l'évangéliste, ou plutôt en vertu de la présence même de Jésus. Mystérieuse épiphanie, semble dire saint Jean [25], révélation de Dieu devenu chair et donnant à la création sa signification authentique. Cependant, à ne lire l'évangile que dans cette perspective, on fausserait le message johannique ; on risquerait fort de s'évader, comme l'ont fait les gnostiques de toute sorte, Héracléon, Clément d'Alexandrie même, ou Loisy, dans une sorte de contemplation platonicienne. Si le Logos s'est fait chair, n'est-ce pas pour nous arracher à notre condition charnelle et nous laisser accéder aux jouissances de la contemplation? La gloire du Ressuscité, qui rayonne à travers la chair de Jésus de Nazareth, absorbe à jamais les ombres de cette terre ; dès à présent le monde est transfiguré, il n'est plus ce théâtre profane où les synoptiques laissaient les événements se dérouler avec banalité. Le monde glorifié est promu à la dignité de l'esprit humain. Peu à peu nous enlèverions ainsi à l'histoire de Jésus son caractère de facticité, d'événement contingent qui l'enlise dans le temps et dans l'espace. Et ces « gnostiques » de considérer les détails extérieurs, imaginés par Jean, comme un revêtement sans consistance qui se dissout au soleil de l'esprit.

Contre la tentation de s'évader hors de l'histoire, nous trouvons un remède dans l'aspect juridique de la présentation johannique [26]. Le procès de Jésus est un drame qui se joue réellement : on connaît son heure, le jour et le dernier jour, le maintenant de ce jugement, etc. Il suffit de noter le vocabulaire, où les termes sont nombreux qui appartiennent de plein droit au langage juridique : juger, jugement, témoigner, avocat, convaincre, accuser... La vérité d'autre part s'oppose plus au mensonge ou au faux témoignage qu'à l'erreur. On envoie une commission d'enquête auprès de cet homme bizarre qui a paru sur les bords du Jourdain, et celui-ci atteste qu'il a dit vrai. On parle du droit d'agir le jour du sabbat, des deux témoins requis pour autoriser une déposition, on porte des sentences d'excommunication, on cite devant le tribunal des Pharisiens, on décide de condamner à mort, on veut lapider, on procède à une arrestation... Il n'est pas jusqu'à l'évangéliste qui, comme pris par la contagion, n'atteste qu'il dit la vérité et que son témoignage est véridique. Tout se passe comme si l'on assistait au déroulement d'un vaste procès officiel.

---

25. II, 11 : « Tel fut le premier des signes (miracles) de Jésus. Il le fit à Cana de Galilée. Il révéla (ἐφανέρωσεν) sa gloire et ses disciples crurent en lui ».

26. Cet aspect fut nettement mis en lumière par Théo Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel-Paris, 1946, p. 100-118 (étude rééditée dans un recueil posthume, Théo Preiss, *La vie en Christ*, Neuchâtel-Paris, 1951, p. 46-64). Voir également l'article *Jugement*, par D. Mollat, dans le *Dict. de la Bible, Suppl.*, 1949, t. 4, col. 1381.

Or ce procès, fait historique du temps passé, demeure actuel : il suffit de lui appliquer ce qui a été dit plus haut, sur les personnages toujours vivants de l'évangile. Le monde n'est pas le seul tribunal où fut condamné Jésus ; dans le cœur de chacun se déroule encore et à chaque instant le procès d'où Jésus sortira condamné ou triomphant, selon qu'il aura été refusé ou accueilli. Dans cette perspective, le récit de la vie publique de Jésus est à la fois anticipation du procès final, et actualisation du drame de la foi.

Dans le chapitre III, au dialogue qu'inspire le thème épiphanique de la renaissance par l'Esprit (III, 3-8), succède le thème juridique groupé autour de la mention du Fils de l'Homme (vv. 13-15) en qui il faut croire pour avoir la vie. De fait, le Fils de l'Homme est le seul témoin du monde céleste autant que du terrestre (vv. 11 s.), il est le seul qui y fait entrer (v. 13). Jean commente : le Fils de Dieu a donc été envoyé non pour condamner mais pour sauver le monde. Cet ambassadeur du Père, muni de toute son autorité, exprime exactement et à jamais les volontés de Dieu. « Qui croit en lui n'est pas condamné ; qui ne croit pas est déjà condamné... Or le jugement, le voici : la Lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la Lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. Car quiconque fait le mal hait la Lumière et ne vient pas à la Lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ; mais celui qui pratique la vérité vient à la Lumière, pour qu'il soit évident que ses œuvres sont faites en Dieu » (vv. 18-21). Surgissant au milieu des hommes, le Fils de l'Homme agit comme un « révélateur » du passé. Avant cette rencontre, l'homme vit dans les ténèbres, antérieures en quelque façon à la venue de la Lumière (I, 5) ; il n'est pas vraiment coupable, car « les aveugles (de naissance) n'ont pas de péché » (IX, 41 ; voir XV, 24) ; mais quand vient le Révélateur, alors est révélé le fond de l'être, un être encore inconscient de sa bonté ou de sa malice. Maintenant cet aveugle devient voyant et « est de la vérité » (XVIII, 37) ; ou, s'il prétend voir clair, « son péché demeure » (IX, 41) et, puisqu'il a refusé de sceller par sa foi la véracité de Dieu (III, 33), « la colère de Dieu demeure sur lui » (III, 36).

Cet enjeu, vie ou mort éternelle, que le Fils de l'Homme vient de préciser en un témoignage privé, le voici manifesté dans le chapitre V au cours d'une véritable action judiciaire. L'homme qui vient de guérir un infirme le jour du sabbat est accusé de se faire l'égal de Dieu : accusation publique, on veut le condamner à mort. Jésus prononce alors une véritable apologie où l'on peut discerner un triple mouvement. D'abord une plaidoirie (vv. 19-30), un appel à croire que souligne une expression comme ceci : « Vous en serez stupéfaits ! » ; puis une défense (vv. 31-38), où sont cités les témoins à décharge pour Jésus, à charge donc contre les accusateurs ; enfin un réquisitoire (vv. 39-67) dévoile le préjugé qui mène les juges, la racine de

leur incrédulité. Jésus renverse complètement la situation : Moïse, qu'ils appellent couramment leur avocat, sera l'accusateur public. Ainsi celui qui est jugé devient juge de ses juges ! Tout est contenu en germe dans cette apologie ; la suite, aux chapitres VII et VIII, est développement : les controverses sur le témoignage valide ou non qu'apporte Jésus, les délibérations du jury, l'accusation qui se retourne contre les juges, Abraham enfin qui après Moïse devient témoin à décharge pour Jésus, et donc à charge contre les Juifs. Jésus peut déclarer solennellement que c'est maintenant la condamnation du monde et que « le prince de ce monde va être jeté bas [27] », tandis que lui-même sera élevé ; il s'écrie triomphalement : « J'ai vaincu le monde », c'est-à-dire : je sors victorieux et justifié du procès où j'étais engagé avec les *Juifs,* avec le monde [28]. Les ténèbres n'ont pu étouffer la lumière, Jésus sort vainqueur. Cette victoire doit être celle de tout homme, mis en demeure d'opter entre la lumière et les ténèbres : « Tant que vous avez la lumière, croyez en la lumière et vous deviendrez fils de lumière » (XII, 36).

Le procès historique de Jésus, qui se répète dans la conscience de tout homme, se poursuit d'autre part en plein jour : il eut lieu jadis entre Jésus et les Juifs, il se passe maintenant entre le chrétien et le monde. Car l'existence chrétienne est une insulte au monde : pour celui-ci, Jésus est mort condamné comme un agitateur ; pour les chrétiens, Jésus est vivant auprès de son Père ; le monde relaye les Juifs dans la condamnation d'une existence, celle du Christ, celle des chrétiens, à ses yeux insupportable. Dans ce même procès, étrange, l'accusé devient juge et le juge est condamné : le Christ fut condamné par les Juifs, il les avait condamnés, juges incapables de le convaincre de péché (VIII, 46) ; le chrétien est jugé par le monde, il doit pareillement le juger en son for intérieur, le convaincre de péché (cfr XVI, 8). Dans cette épreuve de force, il n'est pas seul. Un autre acteur entre en scène, promis par Jésus avant de passer à son Père, l'Esprit-Paraclet.

Cet *alter ego* du Christ est appelé à prendre place auprès des disciples [29] : il doit demeurer avec eux et même en eux (XIV, 16) pour

---

27. XII, 31 s. Selon la leçon offerte par quelques manuscrits de valeur, adoptée par M. E. Boismard, *Revue Biblique,* 1950, p. 392 et par D. Mollat, Bible de Jérusalem, *in loc.*

28. XVI, 33. Voir R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 1950, p. 434, note 7.

29. G. G. Findlay, *Christ's Name for the Holy Spirit,* dans l'*Expository Times,* XII (1900-1901), p. 445 et 448. « Voilà peut-être la raison pour laquelle le nom παράκλητος fut choisi, puisqu'il a le sens naturel, obvie, de « quelqu'un appelé aux côtés de » tel ou tel, à son bénéfice » (F. N. Davey, dans E. Hoskyns, *The Fourth Gospel,* 1947, p. 469). Cette longue note, omise dans

les encourager ; nous avons vu plus haut qu'il les amène à l'intelligence profonde des paroles du Christ (XIV, 26). Dans les persécutions (cfr XV, 18-XVI, 15), il les assiste encore : rendant témoignage à Jésus (XV, 26), il leur permet de témoigner avec assurance dans le procès du Christ qui continue à travers eux jusqu'à la fin des temps. Le Paraclet n'est plus seulement (comme dans les synoptiques, Mc, XIII, 11) le soutien, l'assistant des disciples, il devient (note proprement johannique) le Défenseur du Christ : il atteste au cœur des disciples condamnés par le monde que Jésus est glorifié (XVI, 14). Par lui ils connaissent le vrai sens du procès entre le Christ et les Juifs, entre les chrétiens et le monde : « il démontre le tort du monde en matière de péché, en matière de justice et en matière de jugement » (XVI, 8). Les chrétiens sont donc intérieurement convaincus : premièrement, que le monde, ne croyant pas en Jésus, commet le péché ; deuxièmement, que Jésus, vivant auprès de son Père, manifeste la justice de sa cause ; troisièmement, que le démon est déjà jugé, et donc que le jugement a eu lieu, un jugement par lequel ce n'est point Jésus qui est condamné, mais le Prince de ce monde [30].

Le drame historique qui se joua en Palestine continue. Le lecteur peut toujours se demander qui a raison, du monde ou de Jésus ; mais le croyant sait, par l'Esprit qui témoigne en son cœur, qu'il a raison de croire et que, s'il est persécuté pour sa foi, il n'en est pas moins avec Jésus vainqueur du monde et du démon.

*
* *

---

la bibliographie de l'article παράκλητος du *Theol. Wört. zum N.T.*, par Behm (t. V, 1953, col. 798-812), cherche à montrer que la forme passive du mot n'exclut nullement le rôle actif de Consolateur et de Défenseur. J. G. Davies, étendant l'enquête lexicographique par l'étude de contextes, aboutit à un résultat analogue (*The primary Meaning of* ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ, dans le *Journal of Theol. Studies*, 1953, p. 35-38.

30. On consultera avec profit l'article de M.-F. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo., XVI, 8-11)*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1949, p. 361-389. Il y est bien montré que l'œuvre du Paraclet est adressée non au monde mais aux seuls croyants. « Il y a ainsi comme deux jugements qui se passent en même temps : le jugement des chrétiens devant les tribunaux humains constitués par le monde, le jugement du monde dans le cœur des chrétiens, sous la lumière de l'Esprit » (p. 373). Dans les synoptiques, l'Esprit promis défend les disciples devant le tribunal des rois : « Quand on vous livrera, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, mais ce qui vous sera donné à cette heure-là, dites-le, car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint » (Mc, XIII, 11 ; cfr Mt., X, 19-20 ; Lc, XII, 11-12). Dans saint Jean, le Paraclet promis est le défenseur du Christ. Si différentes que soient les perspectives (cfr p. 388), il reste qu'il s'agit d'une même situation de persécution, que la cause du Christ est celle des disciples, que le témoignage de ceux-ci est celui de l'Esprit. Grâce à saint Jean, nous connaissons le motif de l'assurance des disciples persécutés : d'accusés qu'ils sont, ils deviennent juges de leurs juges, tout comme Jésus dans sa vie terrestre (cfr IX, 35-41).

Lire l'évangile de saint Jean, ce n'est donc pas simplement apprendre quelle fut l'existence de Jésus de Nazareth, c'est rencontrer le Christ, Seigneur vivant dans les siècles : telle est la conclusion, *d'ordre littéraire,* qui s'impose au lecteur soucieux d'entendre le témoignage de l'évangéliste. S'il refuse de devenir par la foi contemporain du Christ, il se range immédiatement du côté des Juifs et participe à la condamnation de Jésus : point de milieu. Il faut vivre dans la lumière, ou chercher à étouffer la lumière qui point au cœur.

Cette option doit se renouveler sans cesse : le croyant n'a jamais fini de resserrer les liens qui l'unissent à son Seigneur, de laisser la lumière dissiper les dernières ténèbres qui couvrent son âme. Accueillir la lumière qui se présente, c'est entendre aujourd'hui le message de Bonne Nouvelle, c'est comprendre et actualiser l'événement du temps passé [31]. La lecture de l'évangile en esprit de foi, ou plus exactement à la lumière de l'Esprit Saint, fait franchir les siècles et rejoindre Jésus dans son existence concrète, elle oblige à se situer par rapport aux comparses de Palestine. Dans l'Eglise vivante, les paroles de Jésus sont esprit et vie, elles résonnent aujourd'hui encore.

Enghien. Xavier LÉON-DUFOUR, S. J.

31. Toutes proportions gardées, le chrétien qui entend ainsi l'évangile est dans une situation analogue à celui qui, par la messe, assiste au sacrifice du Calvaire : fait unique, re-présentations toujours actuelles.

Nature et Position du Sacerdoce

II. SACERDOCE ET ETAT DE PERFECTION

Après cette analyse du pouvoir sacerdotal et de la nature du sacrement d'Ordre, il faut poser le problème central, celui des rapports de ce sacerdoce aux états de perfection.

Une première question se pose ici : le sacerdoce est-il un état de perfection?

Avant d'y répondre, il faut voir si le cadre social actuel dans lequel se situe le prêtre séculier n'en constitue pas un.

Le sacerdoce est serti dans une hiérarchie d'ordres qui préparent l'accession au presbytérat; l'épiscopat, comme ordre sacré, donne au prêtre l'exercice libre et quasi-plénier d'un sacerdoce qui ne diffère pas ontologiquement du presbytérat. En plus de cette hiérarchie presque uniquement liturgique aujourd'hui, le sacerdoce est assumé dans un état canonique qui distingue le prêtre des fidèles et ordonne sa vie sociale selon les vues de l'Eglise : il est clerc et soumis aux obligations de la cléricature. Que ces obligations soient imposées à tous ceux qui se préparent au sacerdoce, semble psychologiquement aussi normal que de soumettre des novices à toute la règle qu'ils devront observer un jour en vertu de leur profession religieuse.

Dans le cléricat il faut distinguer nettement les éléments de droit divin, sacramentels ou juridictionnels, et les éléments d'institution ecclésiastique et de nature prudentielle.

La cléricature maintient d'anciennes traditions, le célibat, l'obéissance canonique, les prescriptions qui préviennent les abus courants et défendent aux clercs d'avoir des occupations incompatibles avec le sacerdoce qu'ils exercent ou exerceront bientôt. L'ensemble de ces lois, le célibat et l'obéissance canonique suffisent-ils pour faire du cléricat l'équivalent d'un état canonique de perfection? On l'a cru. Sa Sainteté Pie XII a nettement marqué son désaccord avec cette position qui compromet la signification et la finalité des conseils évangéliques [32].

L'obéissance canonique est un minimum; elle n'engage pas toute l'activité de l'inférieur, elle n'oblige pas à obéir d'une façon continuelle, dans le détail de la vie personnelle. Elle se situe sur le plan hiérarchique et le plan administratif; elle se rapporte à l'exercice

32. Cfr *Discours aux membres du Congrès des états de perfection*, dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 181; *Réponse de la Secrétairerie d'Etat du 13 juillet 1952*, dans *Les Instituts séculiers*, IV[e] Partie : Textes pontificaux, X.

du ministère sacré, de la fonction pastorale et de la discipline ecclésiastique. Elle suppose une dépendance réelle ; on la souhaite filiale ; elle est sacrée, car elle est une exigence vitale de l'Eglise. Mais elle n'est pas l'obéissance évangélique plénière, telle que la perfection chrétienne la désire et la vit en union avec le Christ et à son exemple : sacrifice total de soi dans la dépendance d'un supérieur qui représente le Christ.

Le célibat a eu longtemps un caractère disciplinaire : une loi canonique y oblige en conscience. L'Eglise semble y reconnaître de plus en plus un vœu et il est assez probable qu'elle se prononce en ce sens. Jusqu'ici elle ne l'a pas fait définitivement [33].

L'observation du célibat, si elle veut être loyale et parfaite, suppose une maîtrise personnelle qu'assure au mieux l'amour unique de Dieu. Mais la finalité de cette obligation telle qu'elle est imposée canoniquement aux clercs, n'est pas équivalente à celle de la vie parfaite et de sa donation totale par la pratique des conseils. Elle libère le clerc des charges de famille et lui donne un esprit libre et attentif aux tâches pastorales : le célibat clérical est un célibat de dévouement ; foncièrement il n'est pas un célibat de perfection. Pie XII a nettement distingué dans ce sens les obligations du cléricat de celles des états de perfection [34].

Si la cléricature, cadre social actuel du sacerdoce, ne constitue pas un état canonique de perfection, la participation à la fonction pastorale de l'évêque ne constituerait-elle pas un état de perfection ?

La législation canonique actuelle ne situe certes pas l'évêque dans un état de perfection ; seuls des religieux promus à l'épiscopat restent obligés à la pratique fondamentale de leurs vœux. A part cette exception, personne ne dira que les évêques sont membres d'un état de perfection ou que leur sacre les y situe.

La doctrine de saint Thomas est-elle dépassée ? Il faut l'examiner de plus près avant de conclure.

Pour saint Thomas la distinction entre les éléments canoniques et les éléments théologiques de la profession religieuse n'était pas aussi claire qu'elle ne l'est aujourd'hui.

L'état de perfection pour saint Thomas n'est pas la résultante de la pratique de la charité parfaite mais le fait d'un engagement définitif et solennel à la pratiquer [35]. D'où il conclut très justement qu'il n'est pas impossible qu'il y ait des chrétiens parfaits qui ne sont pas dans l'état de perfection ; d'autre part il admettait que dans cet état plusieurs personnes ne sont nullement parfaites [36].

33. Cfr W. Bertrams, S. J., *De fonte obligationis clericorum in sacris*, dans *Periodica*, 1952, pp. 107-129.
34. Pie XII, *Discours aux membres du Congrès des états de perfection*, dans *N.R.Th.*, 1951, p. 181.
35. *II^a II^ae*, q. 184, a. 4, in c.
36. *II^a II^ae*, q. 184, a. 4, in c.

L'état de perfection est double d'après saint Thomas : l'épiscopat et la vie religieuse. Les évêques y sont parce qu'ils s'obligent pendant leur sacre à se dévouer au salut de leurs ouailles; ils le promettent solennellement; la charge qu'ils assument est définitive et les oblige en effet à la plus haute charité : le dévouement jusqu'à la mort et au martyre, s'il le faut.

Les religieux s'obligent par vœu — et pour saint Thomas ce vœu ne pouvait être que perpétuel et solennel — à pratiquer la perfection chrétienne, la perfection de l'amour envers Dieu.

Jusqu'ici le parallélisme s'annonce nettement : de part et d'autre un engagement sacré, définitif et perpétuel. Mais les évêques s'obligent à la pratique de la charité pastorale, les religieux font profession par amour de Dieu. Saint Thomas éluda cette difficulté en notant que le dévouement pastoral n'est réel que s'il provient de l'abondance de l'amour divin. Ainsi, d'une façon assez ingénue, le parallélisme entre les deux états était rétabli dans une systématisation théologique brillante [37].

Depuis lors, l'évolution de la vie religieuse a brisé le parallélisme entre évêques et religieux : on a pris conscience du rapport juridique entre vœux et conseils évangéliques, entre vœu solennel et état religieux, et la théologie de l'épiscopat situe la charge pastorale de l'évêque dans sa mission apostolique plutôt que dans sa consécration. Ce parallélisme, une fois dépassé par les faits, entraîne comme conséquence logique que l'épiscopat n'est pas un état de perfection. Cette comparaison ne peut d'ailleurs qu'offrir des occasions de malentendus : la vie religieuse se situe dans la perspective de la sainteté personnelle à acquérir; l'épiscopat est constitué pour la sanctification des âmes, pour l'apostolat. Ces valeurs occupent donc des plans différents et ne permettent pas une comparaison systématique valable.

Ni la cléricature, ni l'épiscopat ne constituent donc un état de perfection canoniquement reconnu où les prêtres et les évêques devraient nécessairement trouver leur situation ecclésiale.

Le pouvoir pastoral et les pouvoirs sacerdotaux pourraient peut-être, à eux seuls, constituer cet état. Il faut reprendre ici la structure ecclésiale des missions apostoliques. Leur nature permettra d'en déterminer les obligations et les exigences.

La mission apostolique et ses pouvoirs se distinguent nettement des pouvoirs sacerdotaux : ces derniers se communiquent et s'exercent par un rite sacré; ils sont essentiellement sacramentels. Les pouvoirs apostoliques — pouvoir d'enseignement et de gouvernement — sont des pouvoirs moraux, non-sacramentels. Ils furent confiés à saint Pierre, aux apôtres et à leurs successeurs [38]. C'est en tant que repré-

37. *II° II°°*, q. 184, a. 7, ad 2.
38. Cfr l'exposé du Père J. Laynez sur les pouvoirs ecclésiastiques. Il fut

sentant du Christ qu'aujourd'hui encore l'apôtre prie, prêche, dirige et sanctionne. Tous ses actes sont posés en vertu du pouvoir apostolique et sous l'assistance de l'Esprit Saint qui anime l'Eglise.

Ce qui spécifie cette activité apostolique et l'exercice de ces pouvoirs c'est leur aspect humain total. Le Christ assume tout l'homme, toute la personnalité de l'apôtre. La parole et le geste ne sont plus simplement rituels, cause instrumentale de la grâce comme dans l'activité sacramentelle, mais, cause morale efficiente : l'homme agit avec toute sa personnalité, met au service du Règne toute son intelligence, sa volonté et sa sensibilité pour transmettre le message divin et diriger les âmes vers Dieu. L'assistance divine n'en est que plus continue et délicate.

La mission apostolique est avant tout confiée à l'Eglise; saint Pierre et les apôtres en furent chargés les premiers : ils étaient les témoins directs du Seigneur. Par eux, toute la hiérarchie et tous les fidèles y participent. Aucun apostolat, même le plus humble, celui de la présence ou de la souffrance à peine soupçonnée, ne se conçoit hors de cette mission qui recouvre toute l'activité de l'Eglise : sa vie, son expansion spirituelle, son organisation interne et sa représentation dans la vie publique nationale et internationale.

Cette mission apostolique exige un pouvoir directeur qui, de façon visible, prenne la place du Christ, Maître de vie et Lumière du monde. Cette autorité a été communiquée à Pierre en plénitude : plénitude du pouvoir apostolique, primat de juridiction et magistère solennel infaillible. Par Pierre, ces pouvoirs furent transmis aux apôtres, et ils se transmettent encore de nos jours par le Souverain Pontife aux évêques résidentiels, à tous les prélats et aux supérieurs religieux qui ont un pouvoir de gouvernement et de magistère dans l'Eglise [39].

Tout fidèle, qui reçoit charge d'âmes, qu'il soit clerc ou laïc : évêque, supérieur religieux, curé, professeur, catéchiste, tous participent aux pouvoirs apostoliques dans la mesure où ils ont besoin d'une autorité proportionnée à leur mission. Il n'en peut être autrement dans une société qui est fondée tout entière sur la volonté de Dieu et son initiative explicite, sur un droit fondamental positif.

Ainsi un même lien moral relie toute la communauté chrétienne, en sous-tend toutes les responsabilités et finalise toute son action. Com-

édité par H. Grisar, S. J. dans *Laynez Disputationes Tridentinae,* Innsbruck, 1886, 2 vol.; *De Origine iurisdictionis episcoporum et de Romani Pontificus primatu,* vol. I, pp. 1-391.

39. Cette thèse est fortement soulignée par Pie XII : Encycl. *Mystici Corporis,* 1943, *A.A.S.,* 1943, p. 212; *Discours aux prédicateurs de Rome,* 2 février 1942, dans *L'Osservatore Romano,* 18 février 1942, Léon XIII l'avait énoncée dans son encycl. *Satis Cognitum* du 29 juin 1896 (Denzinger 1960-1). Le relateur au Concile du Vatican, Mgr Zinelli, avait nettement marqué la préférence des membres de la députation de la Foi pour cette thèse. Coll. Lacensis, vol. VII, pp. 472-473. Cfr l'édition annotée de l'encyclique *Mystici Corporis,* par le R. P. S. Tromp, Rome, 1948², pp. 111-112.

me une force bienfaisante elle unit tous les membres à Pierre et au Christ. Cette union ontologique avec le centre de l'Église, extériorisée par les liens sociaux, forme l'unité ecclésiale, l'unité catholique.

Un même lien vital unit les évêques au successeur de Pierre; les prêtres et les fidèles à leur évêque, les religieux à leurs supérieurs. Il fait dépasser toute juridiction locale pour la centrer sur son point d'origine et son but final. Le même pouvoir apostolique situe la vie des chrétiens en les rattachant au Christ et à sa mission : il fonde leur obéissance à l'Eglise et leur apostolat dans le monde.

Tout prêtre participe donc ontologiquement au pouvoir pastoral de son évêque ou de son Ordinaire : participation réelle et nécessaire. Nécessaire car l'épiscopat est un élément hiérarchique de l'Eglise que le Christ lui-même a institué en plein équilibre entre une pleine dépendance du Pontife Romain et une autonomie souveraine. Dans les territoires qui ne sont pas encore constitués comme diocèses, tout comme dans les Ordres et Congrégations religieuses, les prêtres restent dépendants de l'épiscopat par leur obédience au Supérieur, qui reçoit ses pouvoirs par délégation pontificale [39bis].

La mission apostolique de l'Eglise forme, parmi les prêtres qui y participent, une communauté d'intérêts sous la direction de l'évêque ou du supérieur responsable : ces communautés, éléments de la vie sociale, si situent sur le même plan et se fondent sur les mêmes pouvoirs. Seule la dépendance sera moindre d'après les statuts canoniques qu'elle impose.

La communauté des clercs d'un diocèse a ses statuts, ses traditions et son esprit. L'évêque est ici l'égal d'un supérieur religieux, responsable de la sanctification, de la formation et de l'entretien de ses sujets. Ces liens sont renforcés par une participation commune à une même liturgie et par la collaboration à la même tâche apostolique. Ces liens sont vitaux et nécessaires.

39bis. Tout en indiquant le caractère sacré et la structure surnaturelle des missions apostoliques et de la juridiction ecclésiastique ordinaire ou déléguée, nous n'entendons pas perdre de vue la possibilité d'un droit public et privé dans l'Eglise. Toutefois, pour les raisons théologiques ici énoncées, il faudra admettre que ces notions n'ont pas la même portée en droit canonique qu'en droit civil. Cfr W. Bertrams, S. J., *Das Privatrecht der Kirche,* dans *Gregorianum,* 1944, pp. 283-320 et *Die Eigenatur des Kirchenrechtes,* dans *Gregorianum,* pp. 527-566. Quant au problème que pose le pouvoir dominatif dans les Etats de perfection, il semble bien qu'il doive dépendre de la nature même de ces sociétés, qui, dans l'Eglise, ne peuvent exister que par l'intervention de la hiérarchie responsable. Les canons 99 et 100 attribuent aux seuls pouvoirs publics le droit et la possibilité de constituer des personnes morales ecclésiastiques. D'autre part, les Supérieurs y agissent au nom de l'Eglise et leurs décisions sont dans bien des cas d'ordre public. Cfr A. Larraona, C.F.M., *De potestate dominativa publica in iure canonico,* dans les *Acta Congressus Iuridici internationalis,* Rome, 1934, vol. IV, pp. 181-192; A. Delchard, S. J., *Le pouvoir dominatif dans les Instituts Religieux,* dans la *Revue des Communautés religieuses,* 1952, pp. 158-175; 1953, pp. 11-19.

L'évêque qui centre autour de sa personne un clergé fervent est le représentant du Christ tout comme l'abbé l'est pour ses moines et le supérieur religieux pour ses inférieurs.

Seul le degré de dépendance sera différent. Aucun vœu ne lie le prêtre séculier ; aucun statut diocésain n'a l'emprise d'une règle religieuse, car la finalité même de ces institutions est autre. Mais il est utile de remarquer que toutes maintiennent un noyau de vie ecclésiale, un lien entre le pouvoir épiscopal et la mission d'être témoins du Christ.

La communauté, que la mission apostolique suscite, n'est pas seulement une communauté cléricale ou religieuse, elle est aussi une communauté de fidèles qui prennent part activement au rayonnement de l'Eglise et participent à sa vie. Cette communauté de laïques se situe fondamentalement sur le même plan, dans la même perspective, et vise le même but : la sanctification des âmes, l'apostolat.

Le clergé diocésain s'unit sous le signe de la collaboration à la tâche pastorale de l'évêque ; le religieux vit en plus une vie de dépendance plus poussée en vue de sa sanctification personnelle ; les fidèles connaissent des dépendances apostoliques qui dépendent de leur générosité et de leur apostolat ; tous cependant restent unis par l'obéissance fondamentale à l'Eglise hiérarchique.

Ces précisions, parfois délicates à formuler, nous permettent de répondre à la question posée, à savoir si la mission pastorale, apostolique situe le prêtre dans un état de perfection. L'ampleur de cette mission apostolique et les degrés divers de participation et de dépendance de ces pouvoirs prouvent suffisamment qu'il ne peut être question d'un état déterminé, d'une tendance à la perfection évangélique qu'on s'engage explicitement à faire prévaloir sur toutes les autres modalités de vie : vie professionnelle et activités apostoliques. Prêtres mariés d'Orient, prêtres séculiers latins, catholiques fervents, membres d'Action catholique, tous se distinguent des états de perfection, s'ils ne s'engagent pas *par anticipation* à la poursuite de la perfection par le moyen des conseils évangéliques. Le pouvoir pastoral et la mission apostolique de l'Eglise n'exigent pas de soi pareil engagement.

Les pouvoirs sacerdotaux, eux non plus, ne constituent pas le prêtre — séculier ou religieux — dans un état de perfection. Le pouvoir sacramentel n'oblige pas à la perfection, car la perfection personnelle du ministre n'opère rien dans l'action sacramentelle proprement dite. C'est pourquoi il ne forme pas un état de perfection, car il ne le postule pas. Ce sont les conclusions mêmes de saint Thomas [40].

40. *II*ª *II*ªᵉ, q. 184, a. 6, in c.

III. LE SACERDOCE, SOURCE ET EXIGENCE DE PERFECTION

Autre chose est, en dehors de toute obligation stricte, l'invitation que le sacerdoce et la charge pastorale comportent en vue d'une vie évangélique parfaite. La cléricature entraîne des obligations disciplinaires prudentielles ; le sous-diaconat comporte pour le clerc latin le célibat ; le pouvoir pastoral, la mission apostolique et le sacerdoce imposent des responsabilités que seuls peuvent remplir dignement des hommes pleinement donnés à Dieu. Ce don total pose le problème de la vocation et celui de l'état canonique de perfection.

Malgré tout, dépassant les fonctions institutionnelles et les obligations canoniques, la vie sacerdotale a des exigences plus profondes dans la vie *personnelle* du prêtre : chaque prêtre est appelé par vocation divine, ratifiée par un supérieur ecclésiastique compétent. Dans ce sens l'Eglise également choisit ses élus au sacerdoce. Sous l'impulsion de la grâce la vocation divine pose les exigences mêmes de l'amour divin : ce sont toujours des exigences radicales, évangéliques.

Cet aspect de la vie sacerdotale est difficilement repris par les définitions techniques et les thèses théologiques. Cette irruption de l'amour divin dans la vie cléricale provoque un certain déséquilibre moral et psychologique entre le don de soi auquel la vocation pousse les candidats au sacerdoce et les exigences plus pondérées, plus timides que déterminent les lois canoniques.

Que cette vocation personnelle ne soit pleinement satisfaite que par le don total au Christ, qu'elle conçoive ainsi le célibat traditionnel dans l'Eglise latine, qu'elle cherche une dépendance plus grande envers le chef du diocèse, qu'elle aspire à la formation d'une communauté sacerdotale où la charité confraternelle puisse se vivre spontanément, ce sont là les traits caractéristiques de l'Esprit d'amour et de charité, qui est le fondement dernier de la vie chrétienne, de la vie parfaite, de l'imitation de Jésus-Christ.

Il y a pour le prêtre séculier trois façons de correspondre à ces désirs latents, à ces exigences de Dieu : ou bien par une vie personnelle très fervente, toute dévouée à Dieu et au prochain, évangélique, pleinement donnée ; ou bien l'on rattache cet esprit de charité à une conception toute nouvelle de la communauté presbytérale diocésaine et l'on tâche d'y vivre cet esprit évangélique plénier par une vie toute consacrée à Dieu, pleinement dépendante de l'autorité, au risque de forcer certaines valeurs théologiques et de les présenter comme des exigences indiscutables de sainteté. Cet aspect de la vie sacerdotale a ses promoteurs fervents ; ou bien le prêtre séculier supplée aux lacunes de la législation canonique et des statuts diocésains en devenant membre d'un Institut sacerdotal de perfection, qui groupe les

prêtres qui veulent vivre les conseils évangéliques et s'y obligent par vœu ou promesse. Ces Instituts sont des Associations pieuses ou des Instituts séculiers. Ces derniers ont reçu le cadre juridique qui leur permet de trouver leur place reconnue et approuvée comme troisième état de perfection dans l'Eglise.

Les prêtres séculiers fervents cherchent de plus en plus à vivre les conseils évangéliques. Les documents pontificaux, qui leur sont adressés, ont marqué nettement ce souci : il suffit de comparer la lettre que Pie X adressait au clergé en 1908 [41], celle de Pie XI sur le sacerdoce en 1936 [42] et la récente exhortation aux prêtres par Pie XII, pour voir cette lente évolution qui permet au Pape régnant de parler d'obéissance, de chasteté et de pauvreté dans une perspective toujours plus proche des conseils évangéliques [43].

Le sacerdoce et l'apostolat ont des exigences de sainteté auxquelles il est difficile de se soustraire...

Ainsi se pose logiquement le troisième problème qu'il faut considérer : le sacerdoce exige-t-il la sainteté?

Le sacerdoce est un sacrement qui confère les pouvoirs sacerdotaux et les grâces nécessaires à leur exercice digne. Les actes sacramentels que doit accomplir le prêtre et où il n'est que l'instrument du Christ, prêtre et victime, ont une valeur propre, immuable, quelle que soit la condition du ministre qui prononce les paroles rituelles [44]. Mais la collaboration entre le prêtre et le Christ ne reste pas purement instrumentale. Le prêtre est homme, il faut qu'il se rende compte de l'effet de ses actes, qu'il soit conscient de leur valeur et de leur dignité; il faut qu'il se rende digne des fonctions qu'il assume et, s'il les a reçues par vocation, il faut qu'il soit fidèle à cette grâce de choix.

Le sacerdoce, tout en supposant une soumission parfaite à l'auteur principal de l'acte sacramentel, exige, pour être pleinement humain et digne, une compénétration de mentalité et une unité d'intention qui lui permette d'avoir toute sa résonance dans la vie personnelle du prêtre de Jésus-Christ. On ne sait pas rester indifférent au Christ. On ne sait l'ignorer dans le sacerdoce. Il faut qu'on s'introduise dans sa vie, comme Il nous introduit dans son action. L'Eglise a vivement ressenti cette invitation du Seigneur, elle demande au moment même de l'ordination sacerdotale que le nouveau prêtre veuille imiter dans

41. *A.S.S.*, 1908, pp. 555-557; *Actes de Pie X*, vol. VI, pp. 16-51; *Doc. cath.*, 1936, col. 163-180.

42. *A.A.S.*, 1936, pp. 5-53; *Actes de Pie XI*, 1936, pp. 194-266; *Doc. cath.*, 1936, col. 131-161.

43. *A.A.S.*, 1950, pp. 657-702; *Doc. cath.*, 1950, col. 1345-1382.

44. L'encyclique *Mediator Dei* a souligné cet aspect de l'activité sacerdotale : le prêtre n'agit pas en son nom propre, il ne représente pas le peuple, il agit « *in persona Christi capitis* ». Cfr *N.R.Th.*, 1948, pp. 188-190.

sa vie personnelle le sacrifice qu'il offrira comme représentant du Christ et de l'Eglise : « *Imitamini quod tractatis* », « *Imitez ce que vous accomplissez* » [45].

L'imitation du Christ par les prêtres, qui perpétuent son sacrifice dans l'Eglise, a fait dire à juste titre à saint Thomas que la perfection personnelle était une exigence même de l'activité sacerdotale [46]. Exigence qui surpasse toutes les autres, puisque le service du Christ dans le sacrifice eucharistique est la plus haute fonction à laquelle puisse accéder un homme. La perfection souhaitée pour la dignité de ce ministère, dit saint Thomas, doit être plus exquise que celle que requiert la vie religieuse [47]. Tous les prêtres, religieux ou séculiers, célibataires ou mariés, doivent donc se rendre à ces exigences et trouver dans leur sacerdoce une invitation à la vie parfaite.

Une invitation et non pas une stricte obligation : invitation d'autant plus pressante que le sacrifice et les sacrements, que le prêtre administre, sont les actions où Dieu s'engage plus profondément et plus personnellement à travers l'action humaine : c'est Dieu qui agit par le prêtre.

Le sacerdoce n'impose cependant pas une stricte obligation de sainteté ; la sainteté personnelle du ministre des sacrements n'influe en rien sur la valeur et la dignité de l'action sacramentelle et l'indignité d'un prêtre ne fait pas obstacle à l'action de la grâce que confère le Christ par son entremise.

Invitation à la vie parfaite, mais non obligation stricte, car la sainteté, qu'exigerait le sacerdoce serait extraordinaire, si on voulait jamais se décider à pénétrer aussi profondément que possible la réalité du sacrifice eucharistique, abîme de charité divine.

C'est pourquoi l'Eglise a prudemment conseillé aux prêtres de vivre une vie exemplaire qui leur permette de célébrer dignement le sacrifice du Seigneur et d'administrer saintement les sacrements [48]. Elle n'a établi aucune exigence positive, elle n'a imposé aucun engagement à pratiquer la perfection évangélique : elle n'a pas légiféré en cette matière.

Ce n'est pas un paradoxe d'affirmer que la charge pastorale et la juridiction ecclésiastique posent des exigences morales plus sévères, des exigences de sainteté personnelle plus strictes.

Le mandat par lequel l'Eglise donne mission au prêtre ou au laïc et les fait participer à l'action apostolique, engage toute la personne. Il impose des responsabilités humaines que le sacrement de l'ordre, le sacerdoce des prêtres et des évêques, et l'exercice du culte public

45. Pontifical. Ordination presbytérale, Monition aux Ordinands.
46. *II^a II^{ae}*, q. 184, a. 6, in c.
47. *II^a II^{ae}*, q. 184, a. 8, in c.
48. Cfr Code de Droit canonique, can. 124.

ne comportent pas. Ce mandat exige souvent une compétence théologique, une préparation psychologique et pédagogique aux tâches apostoliques. La direction des âmes, le gouvernement de l'Eglise, la prédication sont des actes du Christ; les hommes qui le représentent sont entièrement à son service : il faut qu'ils soient pleinement sous sa mouvance, sous l'emprise de sa grâce et que leur union personnelle au Christ, dans la prière et l'amour divin, permette une approche de Dieu et un sens du mystère toujours plus avivé.

Un acte liturgique mal exécuté peut blesser la piété chrétienne; un acte d'autorité, une initiative apostolique qui révèlent une déficience morale, un manque de charité et de loyauté, scandalisent bien plus : ils blessent l'âme des chrétiens. Enseignement et vie, exemple et doctrine doivent être un tout vital où l'homme accepte l'emprise divine et rende témoignage de sa présence intérieure et de sa force. Les vrais apôtres doivent être des saints.

Tâches pastorales, pouvoirs ecclésiastiques supposent, exigent même la perfection chrétienne : rien ne peut y mener plus efficacement que la pratique des conseils évangéliques.

Le contact divin dans l'acte sacramentel et le témoignage apostolique comportent donc de graves responsabilités : il serait étrange qu'aucune grâce ne vienne secourir la faiblesse du prêtre et l'indignité des apôtres. Cette grâce, l'Eglise l'implore pour les ordinands et la demande pour ses chefs. Plusieurs théologiens la veulent sacramentelle. Reçue dans l'ordination sacerdotale, elle sera adaptée à la fonction sacrée dont on reçoit les pouvoirs. Quelle est cette grâce personnelle de l'ordination? Une grâce d'union au Christ et à ses gestes, à son sacrifice et à ses sacrements. L'union au Christ rédempteur a fait du baptisé un *sacrifié*. Un chrétien est prêtre et victime comme le Christ, en union avec lui et avec son corps mystique. Cette union au Christ inclut toute la vie : le sacrifice intérieur à Dieu, l'expression publique de cette donation personnelle dans le sacrifice eucharistique, centre de la liturgie.

Le sacerdoce fonctionnel du prêtre va s'enraciner dans cette première attitude sacrificielle du baptisé. Le sacerdoce, en plus des pouvoirs sacrés qu'il lui confère, lui donne la force de répondre à ses exigences et une passivité de l'âme qui lui permette de se soumettre à l'action divine. Le prêtre intervient si profondément dans la sanctification des âmes, son action est si engagée dans celle du Christ, que cette insertion dans l'action divine provoque un abandon à la volonté du Seigneur et une participation à son sacrifice.

L'acte sacramentel présuppose chez le prêtre une attitude « sacramentelle », un oubli de soi, un effacement complet de l'homme devant l'initiative divine, un dépouillement qui permette à Dieu d'agir sans que l'homme ne s'arroge rien de cette action.

L'activité sacramentelle est une activité universelle : les sacrements sont institués en vue du salut de tous. Dieu ne connaît aucune distinction de langue, de race, de temps. Aucune différence sociale, aucun don naturel ne fonde un droit de priorité à la grâce. Cette universelle charité, qui est largeur d'esprit et ouverture de cœur, permet au prêtre d'être tout à tous.

Le sacerdoce culmine dans le sacrifice eucharistique ; la rédemption du genre humain s'y perpétue : une messe est toujours le Calvaire. La vitalité de l'Eglise n'est pas concevable sans cet apport continuel de grâce et de pardon. Aussi, sur l'autel, dans le sacrifice, se réalise tout l'apostolat. Un contemplatif, qui célèbre dans la solitude, est apôtre au même titre qu'un prêtre de la mission ouvrière ou un curé de paroisse. Ils répètent tous l'acte suprême du Christ et sauvent le monde dans son offrande. Un prêtre est toujours un rédempteur, un apôtre. Les grâces d'ordination renforcent chez lui l'esprit de sacrifice du baptisé et augmentent ses virtualités apostoliques. L'oubli de soi, la dépendance de Dieu, la charité universelle, qu'augmente le sacerdoce, sont les appoints heureux pour l'exercice des pouvoirs sacrés de juridiction ecclésiastique. Magistère et gouvernement exigent les mêmes renoncements et les mêmes grâces. Le sacerdoce y pourvoit. Aussi est-il normal que dans l'économie de l'Eglise les plus hautes juridictions ecclésiastiques soient confiées à ceux qui participent au sacerdoce du Christ [49].

Il faut conclure dans cette vision d'unité : pouvoirs et missions apostoliques, sacerdoce et apostolat, tout converge vers le Christ, source de vie et chef de l'Eglise. Les plus hautes fonctions ecclésiales

49. C'est cette position doctrinale qui explique pourquoi le droit canonique exige que les cardinaux soient tous prêtres (can. 232, § 1) et que les évêques le soient déjà au moment de leur élection (can. 331, § 1, 3°). Ces mêmes exigences sont posées pour la nomination des Abbés et Prélats *nullius* (can. 320, § 2) ; des vicaires-généraux (can. 367, § 1), du vicaire capitulaire (can. 434, § 1), des doyens (can. 445) et des curés (can. 453). Il convient que le Souverain Pontife soit prêtre mais on ne pouvait porter cette condition comme exigence à la validité de son élection ; il détient, même s'il est laïc, la plénitude du pouvoir papal dès qu'il accepte le choix du conclave (c. 219).

Il faut donc bien remarquer que les pouvoirs pastoraux n'exigent nullement le sacerdoce. Ils furent même pleinement exercés par certaines Abbesses qui en jouirent pendant des siècles de façon ininterrompue et avec l'approbation répétée du Saint-Siège. Qu'il suffise de rappeler ici le cas de la toute-puissante Abbesse de la Huelgas de Burgos, qui jouissait d'un vrai pouvoir épiscopal, donnant juridiction aux prédicateurs et aux confesseurs de son territoire et des églises qu'elle détenait sous sa juridiction prélatice. Cfr J. M. Canivez, O.C.R., *Statuta Cap. gen. Ord. Cist.*, t. VII, p. 135. L'abbesse de Conversano jouissait d'un privilège analogue. Cfr *Analecta Iuris Pontificii*, 1884, col. 723. Ces privilèges furent révoqués à la suite de la bulle *Quae diversa* de Pie IX, 14 juillet 1873. Cfr *Analecta Ecclesiastica*, Rome, 1898, pp. 257-260. Nous remercions le R. P. Colomban Bock, O.C.R., d'avoir bien voulu nous signaler ces faits importants de la *praxis Ecclesiae*.

comme les initiatives apostoliques les plus humbles ne sont salutaires que si elles s'insèrent dans l'économie du salut et cherchent leur origine comme leur force dans la croix du Christ.

Aussi ne peut-on comprendre l'Eglise, si on ne la replace au sommet du calvaire et si on n'y retrouve pas cette vive flamme d'amour qui nourrit tout élan vers Dieu, toute vie d'union et d'apostolat.

C'est dans ce même Christ que tout s'unit et s'active : son sacerdoce est le sommet de la perfection et la perfection exige son sacerdoce. Cette relation ontologique entre le sacerdoce du Christ et la vie parfaite du chrétien fait voir comment le sacerdoce des prêtres et les états de perfection dans l'Eglise sont intimement liés, se compénètrent et s'appellent, car la perfection chrétienne se base sur le sacrifice de la croix et a sa source la plus féconde dans le sacrifice de la messe auquel s'associent tous ceux qui veulent vivre l'offrande du Christ et unir à son sacrifice le don de leur personne, l'offrande de leur vie, de leurs travaux et de leurs peines. Chaque messe qui se célèbre dans l'Eglise la constitue ; car elle réaffirme notre rédemption par la croix, ravive sa force rédemptrice, suscite chez les chrétiens leur volonté de donation à Dieu et facilite leur abandon à l'amour divin.

Le calvaire fait comprendre les conseils évangéliques ; leur pratique ne se perpétue dans l'Eglise qu'en union avec le sacrifice eucharistique. Un prêtre qui vit sa messe est nécessairement amené à les vivre et à encourager leur pratique dans l'Eglise.

Louvain. Jean BEYER, S. J.

Le Chrétien et la Souffrance

Quel est donc celui-là que des auteurs catholiques nous décrivent comme « un être maudit », comme « le péché vivant [1] », comme « l'égout de l'humanité [2] », qui est « pour les justes, les anges et la Vierge Immaculée un objet de répulsion [3] », qui se trouve « en proie à la colère, aux revendications, aux malédictions de Dieu [4] » et qui provoqua « la divine explosion de haine qui a ensanglanté le calvaire [5] » ?

Serait-ce Adam, ou un damné, ou Satan lui-même? Nullement. C'est Jésus, le Christ, notre Sauveur en croix.

Pareilles outrances de langage seraient autant de blasphèmes s'il fallait voir en elles autre chose que de dangereuses exagérations oratoires ; prises au pied de la lettre, elles nous imposent l'idée d'un Dieu barbare et vindicatif, dont l'ire ne s'apaise que dans les flots de sang de son Fils unique ; acceptées sans discernement, elles ne peuvent manquer de fausser l'ascétisme en faisant de l'imitation d'un tel Maître un mélange de sadisme morbide et de dolorisme larmoyant que l'on baptise un peu hâtivement sous le nom de « pieuses horreurs » et de « saintes cruautés ».

Pourtant il ne suffit pas de se voiler la face et de rejeter ces excès. Le dogme catholique a toujours étroitement lié le Salut et la Croix : « In Cruce Salus ». Et comme le disciple n'est pas au-dessus du Maître, « le chrétien qui reste en deçà de la souffrance n'a pas encore fini ses classes ».

C'est le mystère de cette connexion que nous voudrions tenter de pénétrer quelque peu : *Quel fut le rôle exact joué par la souffrance dans l'œuvre rédemptrice* et *quelle doit être par conséquent sa place dans notre vie chrétienne?*

*
* *

A en croire les auteurs que nous avons cités, la souffrance comme telle, *envisagée en elle-même*, aurait une valeur de rachat. Elle représenterait une sorte de compensation relevant de la vertu de justice. N'est-il pas normal, nous dit-on, que celui qui, par son péché, a désiré ce qui ne lui convenait pas se voie privé, par un juste retour

1. J. Corne, *Le mystère de N.S.J.C.*, t. IV, Le Sacrifice de Jésus, p. 321.
2. Mgr Gay, *Sermons*, p. 220.
3. J. Corne, *op. cit.*, p. 90.
4. Mgr Gay, *Conférences aux Mères chrétiennes*, 1878, t. II, p. 515.
5. Monsabré, *Retraite pascale de 1885*, p. 41.

des choses, des biens qui lui convenaient? Œil pour œil, dent pour dent.

Mais, en réalité, il n'y a là aucune compensation véritable; ce n'est pas en ajoutant simplement un désordre physique à un désordre moral que l'on peut se flatter de rétablir l'ordre; ce n'est pas en adjoignant un mal relatif — « la peine » — à un mal absolu — « la faute » — que l'on peut espérer créer automatiquement de la bonté.

Il n'y a là non plus aucune véritable justice. La justice est une vertu qui consiste à rendre à chacun son dû, pourvu toutefois que ce « dû » soit un bien pour l'individu qui le reçoit; « il serait assez absurde », fait remarquer le P. Vermeersch, « de parler d'une peine comme d'une chose due que le coupable pourrait réclamer comme son droit [6] ». Il s'ensuivrait en effet qu'il faudrait déclarer injuste celui qui pardonne ou qui consent une réduction de peine, comme Dieu le fait aux damnés pour lesquels le châtiment infligé n'atteint pas la rigueur que laissait prévoir l'ampleur de leur faute [7]. Même les souffrances infernales n'ont rien d'une vengeance dans laquelle Dieu se complairait; elles sont voulues pour autre chose que pour elles-mêmes, que ce soit, comme le pense S. Thomas, pour le bien des chrétiens militants que la crainte de ces peines écarte du péché ou pour le bien des élus qui ne sauraient souffrir la société des pervers [8].

La difficulté s'aggrave si l'on considère que la souffrance du Christ n'est pas seulement un mal de par sa nature même. Elle l'est encore en vertu de sa cause lointaine, puisqu'elle est, dans l'économie présente, la conséquence d'une faute originelle [9], et en vertu de sa cause immédiate, puisqu'elle provient d'un péché actuel : le crime des Juifs [10] : la vouloir au sens propre serait donc pour Dieu se rendre complice de ses auteurs. Elle l'est enfin parce qu'elle atteint un innocent, qui se veut solidaire des pécheurs sans doute, mais sans opérer en sa personne un impossible transfert de responsabilités [11].

Aussi bien l'Ecriture et la Tradition sont-elles à cet égard absolument formelles : aucune des trois personnes divines n'a ordonné ou recherché ou inspiré *pour elles-mêmes* les souffrances et la mort de l'homme-Dieu. De Tertullien à Suarez, en passant par tous les Docteurs et théologiens des différentes écoles, l'unanimité est parfaite : le Père a *permis* la passion, le Fils l'a *acceptée*, et l'Esprit a *infusé* dans l'âme de Jésus la *charité* qui rendait possible le miracle de cette acceptation [12].

---

6. *Quaestiones de Iustitia*, n° 25.
7. S. Thomas, *Sum. Th.*, I, 21, 4, ad 1.
8. *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 87, 3, ad 2; *Sum. contra Gent.*, III, 145, « si quis tamen... ».
9. *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 85, 5, c.
10. *Sum. Th.*, III^{a}, 47, 1, c.
11. *Sum. Th.*, III^{a}, 15, 1, ad 4.
12. Cfr les principaux textes dans : J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1931, pp. 241-258.

Qu'ont-ils donc voulu formellement « agissant en parfait accord, le Père, le Fils et l'Esprit qui procède de l'un et de l'autre [13] »? Selon la formule de leur Apôtre, ils n'ont point « rendu le mal pour le mal, mais ont vaincu le mal par le bien ». Or, dans l'ordre actuel des choses, la malice propre du péché consiste dans le refus de ce don purement surnaturel et entièrement gratuit qu'est l'amitié divine, cette communication immédiate de la vie intime des trois personnes.

Si l'amitié divine se perd ainsi par une aversion volontaire, ce n'est que par une conversion de la volonté qu'elle pourra se rétablir. Bien sûr, renouer ces liens brisés n'est pas au pouvoir d'un sujet purement humain, mais il en va autrement dans le cas de l'Homme-Dieu. En effet, bien que sa nature, principe de ses opérations, soit une nature humaine, la valeur de ses actes vient de la personne qui agit par cette nature — « actiones sunt suppositorum » — en sorte que chaque action du Verbe incarné est l'action d'une personne divine et, comme telle, intrinsèquement surnaturelle. Elle est donc digne de l'amitié du Père qu'elle procure infailliblement à la nature humaine unie au Verbe. Et, en vertu de ce mystère qui fait du Christ le chef de l'Humanité, elle est capable de par sa richesse de restaurer en nous cette amitié perdue [14].

C'est pourquoi ici encore l'Ecriture et la Tradition répondent d'une seule voix à la question posée plus haut : ce qu'a voulu la Trinité c'est cet acte intérieur d'amour et de donation totale du Christ à son Père qui s'opposait directement à la rébellion consciente et libre de la créature pécheresse [15]. Tradition que le Père de Condren résume ainsi excellemment : « Le sacrifice que Jésus-Christ a offert sur la terre à son Père... est le sacrifice de sa charité, et il n'y a que cette charité excessive et infinie, par laquelle il s'est livré pour nous à Dieu, qui ait pu réparer la violation de la charité par laquelle Adam et sa postérité avaient irrité la justice de Dieu. C'est pourquoi saint Paul ne fait guère mention de ce sacrifice de Jésus-Christ qu'il ne parle en même temps de sa charité; pour nous faire comprendre par là que ce qui a plu à Dieu, dans le sacrifice de son Fils, n'était pas tant ses jeûnes, ses travaux, ses prières, ni le déchirement de sa chair par les fouets, les clous et les épines, ni l'effusion de son sang, ni tout ce qui s'est passé au dehors, enfin non tant sa mort même, que la charité immense par laquelle il l'a offerte à Dieu en perdant la vie, répandant son sang pour les pécheurs [16] ».

Cette charité, dont était imprégnée la volonté du Christ, compensait surabondamment n'importe quelle faute puisque, venant d'une per-

13. S. Augustin, *De Trin.*, I, 13, c. 11, n° 15; *P.L.*, XLII, c. 1025.
14. Ce mystère de communion des hommes au Christ reste en dehors des perspectives de cet article. Cfr sur cette question le petit livre lucide de P. Galtier, *Les deux Adams.*
15. Cfr J. Rivière, *op. laud.*, pp. 270-274.
16. *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, p. 163.

sonne divine elle était assurée à la fois de l'infinité de sa valeur et de l'infaillibilité de son acceptation.

*
* *

Mais ces préliminaires ne font que transformer les termes de notre problème sans le résoudre : *puisque la souffrance est liée au salut* et *que le salut est assuré par la charité, quel est donc le rapport entre la passion du Christ et sa volonté d'amour?* Car nous ne pouvons « évacuer la croix » ni oublier « qu'il fallait que le Fils de l'Homme mourût ».

Saint Jean a déjà répondu : « Il n'y a pas de charité plus grande que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » et Duns Scot lui fait écho : « L'hommage où apparaît la plus grande charité consiste dans le fait de se dévouer jusqu'à la mort [17] ».

A première vue cette réponse est difficilement admissible. Comment admettre que le Christ soit plus parfaitement donné à son Père, que son acte d'amour soit plus intense parce qu'il se traduit dans la souffrance? Saint Thomas se demande en effet si la grâce du Christ a pu augmenter au cours de son existence et il répond nettement par la négative : « La grâce du Christ n'a pas pu s'accroître étant donné la nature de cette grâce et la nature de son sujet » et la raison qu'il en donne est invincible : « Il n'existe pas de grâce plus grande que celle qui provient de l'union à Dieu la plus étroite qui se puisse concevoir, c'est-à-dire l'union hypostatique que le Christ eut dès le début; de même, la possession de cette grâce ne peut être plus grande que celle qui provient de la parfaite compréhension de Dieu qui fut également l'apanage du Christ dès le premier moment de sa conception, à savoir par la vision béatifique [18] ».

Et pourtant le même Docteur affirme que l'œuvre du Christ a sa valeur aux yeux du Père, non seulement à cause de la profondeur de la charité qui l'inspire mais aussi à cause de la rigueur des souffrances qu'il assume [19].

Se contredirait-il? En aucune façon. Lorsqu'il rencontre le texte de l'Ecriture qui nous dit que Jésus « croissait en âge, en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes », il l'explique en établissant une distinction entre les « habitus » de sagesse et de grâce et les effets qui en découlent et il conclut en disant que la croissance en question ne modifiait que ces derniers, c'est-à-dire que les « habitus »,

17. *Op. oxon.*, IV, dist. 2, q. 1, n° 7.
18. *Sum. Th.*, III[a], 7, 12, c. Et il serait vain de recourir à la distinction entre grâce personnelle et grâce capitale puisqu'il n'y a entre elles qu'une distinction de raison. *Ibid.*, 8, 5, c.
19. *Ibid.*, 48, 2, c.

parfaits dès le début et toujours identiques à eux-mêmes, s'épanouissaient en œuvres où se reflétaient toujours davantage la sagesse et la vertu [20].

Ce qui revient à dire que la difficulté soulevée ne constitue qu'un faux problème parce qu'elle suppose une analyse incorrecte de l'acte humain. L'acte humain en effet procède de la volonté mais ne s'y achève point, tant s'en faut. L'homme n'est pas qu'une volonté ; c'est un organisme naturel, composé de plusieurs éléments ayant entre eux des relations hiérarchiques essentielles et formant un tout indissoluble. L'opération humaine commence donc bien par l'intention volontaire, mais, sous l'impulsion de cette dernière, s'incarne dans les autres puissances opératives et, par l'intermédiaire de celles-ci, s'étend jusqu'au monde extérieur qu'elle essaie de transformer à l'image de ce qu'elle aime. Cette diffusion n'est pas un simple complément extrinsèque de l'acte volontaire mais une exigence nécessaire de sa nature métaphysique. L'objet de la volonté n'est pas en effet une idée, mais un objet réel représenté par une idée ; se complaire dans l'idéal conçu, sans essayer de le réaliser, témoigne d'une volonté imparfaite, d'une pure velléité [21].

Dès que la volonté s'est déterminée, elle se trouve en présence du réel qu'elle doit transformer. Ce réel, qui est le sujet lui-même et son milieu, n'est pas une matière toute prête à recevoir la forme ; aussi la réalisation de l'objet exige-t-elle toujours un effort si la matière est inerte, une souffrance si la matière implique opposition au mode d'être voulu.

« Ce déploiement successif et progressif de la détermination volontaire, cette transformation continue et unificatrice, chemine dans le *monde intérieur* de l'homme, passe dans son *organisme* imprégnant les puissances inférieures de son impulsion, afin de les faire servir à la réalisation du mode d'être voulu dans une coopération aussi étroite que possible. Par l'organisme elle atteint le *monde extérieur*, elle cherche à s'imposer aux choses et aux personnes, s'ingéniant à tout faire servir au but qu'elle poursuit ; elle s'efforce d'obtenir des coopérations, de vaincre les résistances qu'elle rencontre ; en un mot elle cherche à organiser l'univers entier en harmonie avec l'objet voulu, c'est-à-dire avec le mode d'être choisi [22] ».

Ce déploiement, remarquons-le, bien que requérant une multiplicité d'opérations physiques, constitue un seul acte humain avec la détermination volontaire qui donne à cette diversité matérielle sa valeur, son sens et son unité [23].

---

20. *Ibid.*, 7, 12, ad 3.
21. « Omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum ; unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur ». *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 20, 4, c.
22. E. Brisbois, *Cursus ms. ethicae generalis*, pp. 17-18.
23. *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 17, 4, c.

Si la volonté est mauvaise, sa malice va gagner de proche en proche, les éléments bons vont subir la contagion du mal. Ce dynamisme du mal, cette agression contre le bien de l'organisme, individuel et social, cause à ce dernier un tort que nous appellerons une *peine anarchique* parce qu'elle est le signe et l'effet d'un désordre qui tend à se prolonger et à tout envahir. Etant anarchique, elle n'a, pas plus que sa cause, de sens par elle-même.

Mais par contre la volonté restée ou redevenue bonne va réagir en sens inverse; elle va s'insurger contre les fauteurs du trouble, car le désir de son bien, qui anime tout être, a comme corollaire obligé le désir de résister à ce qui l'en détourne. Dynamisme du bien qui part à la conquête ou passe à la contre-attaque, et qui inflige lui aussi une souffrance aux éléments inertes ou contaminés puisqu'il leur impose un effort ou redresse leur gauchissement. Cette action de défense ou de perfectionnement cause ainsi une *peine* mais que nous appellerons *constructive* ou *médicinale* puisqu'elle est l'effet d'un principe qui vise à instaurer ou à restaurer le bien, ou du moins à empêcher qu'on ne lui nuise davantage.

*
* *

Reportons les yeux sur Jésus. Dès son entrée en ce monde, sa détermination volontaire de rendre à son Père tout l'amour qui pouvait lui être rendu était une décision souverainement ferme et définitive; par sa nature même elle exigeait donc pour sa perfection de se développer dans l'organisme du Christ et de s'étendre à l'univers pour le pénétrer.

Dans son organisme humain, Jésus ne rencontrait aucune résistance active, aucune opposition; en lui en effet ne se trouve ni dérèglement ni concupiscence. Pourtant pour actualiser dans ses puissances sensibles la charité parfaite de sa volonté il a dû surmonter dans un effort pénible l'inertie de la matière. Cet effort il l'a fourni sans hésitations ni reprises; mais de lui aussi se vérifie ce que disait Fr. Bacon : « on ne commande à la nature qu'en s'y soumettant d'abord »; Jésus a appris expérimentalement ce qu'il en coûte de diviniser un organisme matériel, de surnaturaliser un être de chair.

Songeons par exemple à la pénétration par la grâce de son intelligence humaine. Jésus est-il resté trente ans à Nazareth uniquement pour nous donner l'exemple alors que la chose eût été pour lui superflue? Non; il ne joue pas à l'homme, il est homme et il doit comme tout homme acquérir sa science expérimentale, se préparer à son rôle de Docteur, apprendre à connaître les hommes et les choses, à traduire en formules adéquates son inexprimable message :

« Honneur des hommes, saint langage
Belles chaînes en qui s'engage
un dieu dans la chair égaré. »

Ces paroles de P. Valéry n'ont jamais été plus appropriées. Etait-ce trop de trente ans d'expériences et de méditations humaines pour mettre au point la révélation de ces mystères inouïs qui après vingt siècles d'accoutumance nous déconcertent encore? Révélation à faire à tous, aux doctes comme aux simples, en des formules assez heureuses pour constituer la source du divin jusqu'à la fin des temps, et d'abord dans un milieu mal préparé par les déviations du Messianisme. L'Evangile s'est lentement élaboré, laborieusement préparé pendant ces humbles années obscures. Servitude des techniques humaines, des instruments humains qui ne sont pas spontanément accordés au divin.

Songeons aussi à la pénétration de la grâce dans son corps de chair, qui a appris par la fatigue, la lassitude, l'épuisement ce qu'il en coûte d'être au service d'un Dieu : souffrances de la faim, de la soif, des marches pénibles, des prédications incessantes...

Dans le milieu humain aussi, que d'inerties, d'apathies, d'incompréhensions, de refus n'eut-il pas à vaincre! Indifférence des uns, aveuglement des autres, roueries sournoises des Pharisiens, mesquineries des disciples, stupidité des douze : « adhuc et vos sine intellectu estis »! Mais son amour jamais ne transige, ne rabat rien de ses exigences, quoi qu'il leur en coûte et quoi qu'il lui en coûte. S. Paul ne fera que se modeler sur son Maître quand il écrira aux Corinthiens : « Ce ne sont pas vos biens que je cherche à m'approprier, c'est votre bien véritable que je veux vous donner... dût l'amour insatiable que je vous porte diminuer votre affection pour moi [24] ».

Toutes ces peines Jésus les recherche positivement, non parce qu'elles ont une valeur en elles-mêmes, mais parce qu'elles sont la traduction sensible de sa charité et qu'elles sont donc constructives.

Quant à la souffrance anarchique, loin de la rechercher, il la repousse de tout son pouvoir. Parfois il la supprime purement et simplement : il guérit les malades, délivre les possédés, ressuscite les morts. Nous ne trouvons jamais chez lui ce goût malsain de la douleur; il n'y a pas dans sa vie d'austérités spéciales parce que, comme le dit S. Thomas, « l'abstinence de nourriture et de boisson n'a rien à voir *par elle-même* avec le salut [25] »; et il n'a pas dans sa passion épuisé le catalogue des atrocités. Au dernier jour de son existence pourtant il se laisse atteindre par elle. Serait-ce impuissance ou découragement? Non pas; il aurait pu là encore neutraliser l'opposition comme lorsqu'à Nazareth il avait échappé soudain aux mains de ses

24. *II Cor.*, XII, 14-15.
25. *Sum. Th.*, III[a], 40, 2, ad 1.

compatriotes qui voulaient le précipiter au bas de la montagne ou comme il le fit à Gethsémani en renversant les gardes.

S'il consentit alors à cette apparente défaite, c'est toujours en vertu du but qu'il poursuit inlassablement : reculer le règne du péché, faire pénétrer l'amour dans le monde. S'il avait alors par un miracle physique interdit à la souffrance anarchique l'accès de son corps sacré, il aurait expulsé d'un nouveau domaine les effets du péché, mais il aurait rendu presque impossible la pénétration de l'amour dans l'intelligence et dans le cœur des hommes. Comment croire en effet à cette Charité absolument désintéressée, qui est le centre de la révélation — « *Deus Caritas est* » — si Jésus ne nous avait montré que sa Puissance? Les Juifs attendaient un Messie charnellement triomphant. Pierre lui-même et les Apôtres se méprenaient sans cesse sur la vraie nature du Messie [26]. C'eut été pour Jésus compromettre la révélation de l'Amour que de descendre de sa Croix comme l'exigeaient les Princes de son Peuple; ils se seraient courbés devant la Force, ils n'auraient pas « cru à la Charité [27] ». « Il aurait été bien plus commode pour l'Homme-Dieu », écrit le R. P. Thibaut, « de prouver invinciblement sa divinité que de montrer clairement que Dieu est Charité. Pour la première démonstration, il n'avait qu'à produire des miracles de plus en plus extraordinaires jusqu'à la fin des temps; pour la seconde, ce fut, même pour lui, la Sagesse infinie, tout un problème de doser la manifestation de ses divins attributs, en sorte que les rationnels accréditent, sans les voiler, ceux qui échappaient aux prises naturelles de la raison. Il a bien dû faire des miracles, puisque la Charité isolée nous eût rebutés presque fatalement, mais il n'a pas voulu les faire tellement éclatants, qu'au lieu de courir à un Dieu de miséricorde, nous nous aplatissions devant lui comme devant un Maître implacable [28] ».

Mais ne nous y trompons pas; ce n'est là qu'une attitude provisoire et temporaire et ce n'est pas sans répugnance que Jésus l'a adoptée; le dégoût qu'il éprouve au jardin des oliviers ne provient pas seulement de cette horreur physique de la douleur, qui, comme tout homme, le prend aux entrailles, il surgit bien davantage de ce qu'il doit se laisser envahir pour un temps par la contamination du mal qu'il est venu pour écarter, se laisser souiller par le contact abominable du Prince des Ténèbres qui va pour une heure croire à son triomphe. Pour une heure seulement, car Jésus ne pourrait consentir définitivement à cet empiétement. Et c'est pourquoi la mort n'est pour lui qu'une ruse de guerre, un piège, comme disaient les Pères de l'Eglise [29], pour lui permettre de mieux écraser son adversaire dans l'éclatante

26. Mt., XVI, 13-23.
27. I Jo., IV, 16.
28. *Le sens de l'Homme-Dieu,* 1942, pp. 92-93.
29. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique,* Paris, 1905, c. XXIII, pp. 415-445.

victoire de la Résurrection où le mal n'aura plus en lui de part : « *Ubi est, mors, victoria tua?* »

Bref, l'amour, de soi, ne recherche ni ne désire la souffrance, mais, de soi, il désire et recherche son propre rayonnement dans l'univers. Son attitude vis-à-vis de la souffrance sera donc commandée par la relation de celle-ci à l'amour : *est-elle constructive*, est-elle la répercussion directe dans l'organisme d'une charité intérieure, il peut dès lors la vouloir positivement comme la traduction effective de cette charité ; *est-elle anarchique*, est-elle la trace corruptrice de l'Ennemi, il doit alors la repousser de toutes ses forces, *à moins que, par une sorte de double effet*, elle ne soit la condition provisoire et accidentelle d'un plus grand déploiement de charité ; il peut alors y consentir. Cette condition ne peut se présumer à la légère ; il faut s'en référer à la Sagesse Paternelle, seule à même et de mesurer le risque et de donner la grâce indispensable pour le courir : « Père, tout vous est possible, détournez de moi ce calice, cependant non ce que je veux mais ce que vous voulez[30] ».

Nous pouvons maintenant répondre à la question : Jésus nous sauve-t-il parce qu'il aime ou parce qu'il meurt? Il s'agit d'une seule et même chose, d'un seul et même acte concret ; il nous sauve parce qu'il aime, mais c'est parce qu'il aime qu'il souffre et meurt. Son amour se manifeste dans la souffrance ; il n'y a pas entre eux de lien métaphysique mais un conditionnement historique.

Et c'est pourquoi « Dieu a besoin des hommes » ; il n'a pas réussi à lui seul à imprégner de son amour l'univers entier. A notre tour nous reprenons la tâche ; nous n'ajoutons rien à la charité du Christ mais nous la recevons en nous pour la faire rayonner davantage : « Caritas Christi diffusa est in cordibus nostris per Spiritum eius qui est in nobis » ; nous ajoutons aux lacunes de son rayonnement : « Adimpleo ea quae *desunt passionum* Christi pro corpore eius quod est Ecclesia ». Chaque génération reprend la lutte et succombe à son tour jusqu'au jour où, l'œuvre achevée, le Christ remettra le Règne à son Père, toute puissance vaincue. « Et erit unus Christus amans seipsum ».

La Croix est donc vraiment le « signe » de la charité, qui n'a de sens que par ce qu'elle signifie et réalise en même temps. Signe efficace, elle est par excellence la source des sacrements qui tous en découlent. Jésus nous sauve par sa croix parce que la croix n'est rien d'autre que le paroxysme de sa charité : « Sic Deus dilexit », « Factus *obediens usque* ad mortem, mortem autem crucis ».

Cette œuvre salvatrice de Jésus a reçu au cours des âges diverses appellations traditionnelles[31] qu'il nous est facile d'expliquer dans la perspective où nous nous sommes placé.

30. Mc, XIV, 36.
31. Ces appellations sont groupées par S. Thomas : *Sum. Th.*, III[a], 48.

Le Christ nous sauve d'abord par voie d'*efficience*, en tant qu'il est Dieu qui seul peut être l'auteur et la cause principale de notre salut; l'humanité du Christ en est la cause instrumentale et, selon que nous envisageons cette humanité en mettant l'accent sur un des éléments qui la composent ou sur leur ensemble, nous serons amené à caractériser son œuvre par des vocables différents.

Si nous considérons le salut en tant qu'il s'opère dans la chair et les puissances sensibles du Christ, nous dirons qu'il nous sauve par manière de *Rédemption*. Mises à part, en effet, les exagérations qui ne sont que les fausses conséquences d'une métaphore, la rédemption ou le rachat signifie chez les écrivains sacrés et chez les Pères que le Christ, rencontrant sur sa route des puissances opposées, nous a sauvés au prix d'une victoire coûteuse, remportée de haute lutte, dont il conserve dans sa chair les stigmates; le terrain de prédilection de la lutte a été, en effet, sa chair, expression visible de son amour intangible.

Si nous considérons la volonté même du Christ, il faut y distinguer un double aspect, correspondant aux deux faces du péché; celui-ci s'oppose à la fois à l'amour de Dieu pour lui-même, c'est-à-dire à « l'amour de bienveillance », et à l'amour de Dieu en tant qu'il est mon bien, c'est-à-dire à « l'amour de concupiscence »; il nous prive et de l'amitié divine et de notre béatitude. Le Christ, en aimant le Père d'un amour totalement désintéressé, nous procure à nouveau cette amitié divine, nous sauvant ainsi par manière de *satisfaction*; car la notion de satisfaction, introduite par S. Anselme, quoi qu'il en soit des nuances propres aux divers penseurs qui l'ont employée [32], s'oppose à la notion d'injure, c'est-à-dire que son objet n'est pas le bien enlevé mais la personne offensée. Par contre en se soumettant à Dieu par le même acte de volonté, le Christ nous sauve par manière de *mérite* et récupère notre béatitude; le mérite, au sens strict, étant le droit à la récompense.

Si maintenant nous envisageons l'ensemble de ces divers éléments, nous pourrons dire que le Christ nous sauve par manière de *sacrifice*; quelle que soit sa définition systématique, sur laquelle l'accord est loin d'être réalisé, tout le monde admet, avec S. Augustin, qu'il comporte quatre aspects [33] : celui à qui le sacrifice est offert, celui qui l'offre, l'offrande elle-même et les bénéficiaires; ces quatre aspects se retrouvent dans la même personne du Christ selon qu'on voit en lui le Dieu, ou l'homme qui aime, ou l'homme qui souffre, ou le chef de l'humanité.

32. Les conceptions de S. Anselme et de S. Thomas sont probablement influencées par le sens que revêt le mot de « satisfaction » dans le sacrement de pénitence; pour le premier la satisfaction s'opère par substitution comme cela était prévu par les livres pénitentiels; pour le second elle détruit les peines temporelles tandis que l'absolution enlève la coulpe.

33. *De Trin.*, 4, 14.

*
* *

Si tel est le rôle de la souffrance dans la vie du Christ, quelle place doit-elle tenir dans la nôtre? Il ne peut être question d'une sorte de mimétisme amoureux et inintelligent qui n'aboutirait qu'à une copie matérielle et sans valeur.

La souffrance était chez le Christ le corps d'une soumission intérieure; elle était au service d'une grandeur morale; pas plus que lui donc nous n'avons à l'aimer pour elle-même ni à l'admettre sans discernement. Seulement nous différons de lui parce que nous avons des adversaires dans la place, installés dans notre organisme infecté par la faute originelle et par nos fautes propres; le Christ n'a eu à surmonter en lui que l'inertie de la matière, nous aurons à redresser son opposition; et en outre, comme lui, à entrer en conflit avec l'opposition extérieure. Et rappelons qu'il y a deux genres de souffrances radicalement différentes dans leur principe comme dans leur but et que notre volonté, à l'encontre de celle du Christ, est influençable dans le bon et dans le mauvais sens; nous pouvons croître ou diminuer en charité. Ceci dit, nous pouvons tirer trois conclusions :

A. *Nous devons rechercher positivement la souffrance constructive* parce que cela ne signifie rien d'autre que de faire pénétrer réellement l'Amour en nous et dans les autres et travailler à l'extension du royaume de Dieu. Par la pratique des vertus théologales et morales, non parce qu'elles impliquent un renoncement, mais parce qu'elles sont les moyens d'épanouir la charité qui les « informe » toutes. Par la fidélité aux exigences divines dans notre apostolat, sans faiblesse ni sensiblerie, ayant pour les hommes, à l'exemple du Maître, un amour de chirurgien et non de confiseur : « Il hait ma douceur... — votre douceur de prêtre — comme m'a dit un jour ce jeune homme de Bordeaux avec horreur... Je voudrais qu'il n'y eut rien dans mon aspect, rien dans mon langage qui écœurât. Oui, c'est bien cela, rien d'onctueux au sens écœurant. Que l'onction du Christ était dure! Quel diamant il faut devenir pour fendre les cœurs [34]! »

B. *Nous devons supprimer la souffrance anarchique,* c'est-à-dire éliminer le mal jusque dans ses effets derniers et ses instruments de propagation. Par exemple les tentations, qui sont les séductions du mal. Même avant le consentement, elles sont déjà l'éveil de notre concupiscence mauvaise, indépendante de la volonté; le Christ nous a appris à demander à Dieu de ne point nous laisser *tomber* en tentation. Par exemple la maladie, suite du péché; l'Eglise n'a cessé de bénir et de promouvoir toutes les initiatives en ce domaine. Par exemple encore les persécutions, soit par une activité coercitive directe — et c'est pourquoi il y a des guerres justes et des répressions indi-

34. F. Mauriac, *La Pharisienne,* pp. 74-75.

viduelles justifiées [35] — soit par la fuite en s'y soustrayant : « Lorsqu'on vous poursuivra dans cette ville, fuyez dans une autre [36] ». Par exemple enfin le spectre de la « peste, de la famine et de la guerre » qu'il nous faut écarter de tout notre pouvoir, comme le demandent à Dieu nos vieilles litanies au grand scandale des pharisiens ou des illuminés.

C. *Mais parfois la souffrance anarchique est liée accidentellement à un plus grand rayonnement de la charité* ; Dieu seul peut nous l'indiquer soit par le truchement des circonstances, quand cette souffrance est matériellement inévitable, soit par une inspiration spéciale, qu'il importe d'ailleurs de ne jamais confondre avec une exaltation romantique : c'est ainsi que le cardinal Mindzenty a estimé que sa fuite constituerait pour son troupeau un exemple néfaste, alors que dans d'autres circonstances S. Athanase avait cru devoir se dérober.

Alors *nous pouvons l'accepter sans jamais pactiser avec elle.* Dieu, qui n'a point voulu par un miracle physique nous en débarrasser, nous donnera ce miracle moral de la grâce, qui nous permettra non seulement de la subir sans dommage mais de la supporter avec avantage [37] ; avantage pour les autres qui verront transparaître en notre attitude un amour plus intense et qui ne se décourage même pas quand l'ennemi fait des brèches dans notre citadelle de chair ; avantage pour nous aussi ; car on ne comprend souvent qu'à moitié le sens de cette affirmation : « le mérite n'est pas en fonction de la difficulté ». S. Thomas établit à ce propos une distinction lumineuse : « Deux raisons peuvent faire qu'une œuvre soit laborieuse et difficile. La première est la grandeur même de l'œuvre. Quand c'est d'elle que provient la difficulté, elle entraîne une augmentation du mérite. Mais cette sorte de difficulté la charité ne la diminue pas ; au contraire elle pousse à entreprendre les œuvres les plus considérables. La seconde cause se trouve dans les défauts de celui qui accomplit l'œuvre ; ce qu'on fait sans empressement est toujours difficile et cette fois la difficulté diminue le mérite [38] ».

Le mérite est en fonction directe de la charité mais celle-ci peut s'épanouir davantage quand son champ d'action est plus ouvert, quand le déchirement est plus profond ; l'acte humain a deux faces, intérieure et extérieure, mais il y a entre elles interaction constante [39] ; il existe donc des œuvres qui, de par leur caractère agréable ou pénible, sont de nature à intensifier la volonté ou à l'assoupir [40].

---

35. L'Inquisition a eu ses excès déplorables et l'intolérance religieuse également ; ce n'est pas une raison pour ouvrir naïvement la porte à toutes les influences délétères ; la liberté des consciences est une chose, la liberté de propagande en est une autre.

36. Mt., X, 23.

37. « Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere » (*I Cor.*, X, 13).

38. *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 114, 4, ad 2.

39. Chez nous, pas chez le Christ dont l'acte intérieur est parfait dès le début.

40. *Sum. Th.*, I^{a}-II^{ae}, 20, 4, c. ; voir les excellentes pages de Valensin, dans

Les confidences des saints illustrent admirablement cette attitude chrétienne vis-à-vis de la souffrance que nous avons appelée anarchique : « Le désir que t'inspire mon amour », dit Jésus à sainte Gertrude, « me plaît infiniment ; mais si tu veux que je trouve pleinement mes délices dans ton cœur, laisse-moi libre de te donner ce que je veux, sans me demander ni amertume ni douceur [41] ».

« Ce n'est pas qu'il faille demander la souffrance », ajoute sainte Marguerite-Marie, « car c'est le plus parfait de ne rien demander et de ne rien refuser, mais s'abandonner au pur amour pour nous laisser crucifier et consommer selon son désir [42] ».

Ce n'est donc pas une recherche mais ce n'est pas non plus une résignation sans couleur ; et c'est sans doute sainte Thérèse de l'Enfant Jésus qui nous livre la formule la plus heureuse quand elle écrit : « Maintenant je n'ai plus aucun désir si ce n'est d'aimer Jésus à la folie ! Oui, c'est l'Amour seul qui m'attire. *Je ne désire plus la souffrance ni la mort mais je les chéris toutes deux* [43] ».

Le chrétien doit imiter le Christ ; il n'a donc rien d'un fanatique de la torture ; l'Eglise n'a jamais permis la mutilation ni la cruauté ; elle a toujours vu d'un mauvais œil les prouesses ascétiques et les jongleries aventureuses de la pénitence ; elle a béni par contre les Basile, les Benoît, les Ignace de Loyola qui ont canalisé leurs excès et ceux de leurs disciples dans les berges de la « discreta caritas », la charité judicieuse et prudente [44]. Et si S. Paul a parlé de la folie de la croix, c'est lui aussi qui a supplié par trois fois le Seigneur de le délivrer de cet aiguillon de la chair, cet ange de Satan qui le soufflétait, et qui n'a fini par l'accepter que parce que le Christ lui répondit que sa grâce suffisait à le lui faire supporter [45].

Telles sont, nous semble-t-il, les règles de l'ascèse chrétienne ; nous n'en avons donné que les principes stratégiques ; le problème tactique étant à résoudre par chaque individu selon ses forces, ses besoins et la mesure de grâce qui lui est départie. Pour le reste, laissons faire à Dieu : « Dieu seul connaît notre croix comme il est seul capable de nous la révéler sans blesser ce qu'il y a de plus ineffable en nous. Lui seul, aussi bien, peut nous la donner sans détruire ce qui mérite de vivre et nous faire mourir sans nous tuer [46] ».

Charleroi. J. GONSETTE, S. J.

Maurice Blondel, Coll. *Les moralistes chrétiens,* pp. 98-128.

41. S. Gertrude, *Révélations,* l. IV. Le Vendredi Saint.
42. *Œuvres,* éd. Paray-le-Monial, 1876, t. II, p. 120.
43. *Histoire d'une âme,* p. 145.
44. Cfr Hugo Rahner, *S. Ignace de Loyola et la genèse des exercices,* pp. 83-108.
45. *II Cor.,* XVIII, 7.
46. M. Zundel, *Le poème de la Sainte Liturgie,* p. 94.

Le problème synoptique

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Le problème synoptique n'a-t-il vraiment d'autre utilité que celle d'un exercice d'escrime ou de voltige pour apprentis critiques?

Est-ce d'ailleurs un exercice réservé aux exégètes du Nouveau Testament? Nous parlons de « la question synoptique » comme s'il s'agissait d'un phénomène propre à notre littérature évangélique. En réalité, la recherche historique rencontre quantité de problèmes du même genre. Les divers canons de la légende du Bouddha renvoient à une source commune et les philologues se trouvent devant la tâche d'établir une « synopse » bouddhique. Les traditions sur Alexandre le Grand sont plus enchevêtrées que la synopse évangélique; on ne peut remonter de la documentation romaine à la documentation hellénistique (celle-ci étant perdue) sans une étude comparative des sources latines; c'est un deuxième problème synoptique qui, partant des sources hellénistiques, cherchera d'atteindre des écrits contemporains, et ceux-ci, à leur tour, devront s'étudier en « synopse ». La légende franciscaine est un autre champ d'activité très fertile de la critique littéraire des sources. Ce ne sont là que des exemples plus connus. Les solutions de tous ces problèmes s'obtiennent en maniant des règles identiques; celles-ci, sur le terrain littéraire, sont parallèles aux règles de la critique textuelle. Le problème est partout le même : étant donné que les compositions littéraires (ou les manuscrits) que nous possédons, A, B, C, sont à la fois semblables et dissemblables, expliquer l'origine de ces ressemblances et dissemblances en remontant à une source commune X [2] ou à plusieurs sources X + Y. Si le trinôme A, B, C se résout par la formule X + Y, celle-ci créera un nouveau problème; à la dernière étape, je toucherai à l'unité : soit celle d'une source littéraire, soit celle d'un donné réel duquel partent des lignes divergentes de souvenirs.

Les beaux jours de la méthode de la « Formgeschichte [3] » (c'est-à-dire de l'histoire de la « tradition »), vers 1920, correspondent pour nos études synoptiques à une période de profonde stagnation qui dure toujours. On a décidé, une fois pour toutes, sans grande persuasion, mais parce qu'il faut des certitudes pour faire de la critique, à s'en tenir au système des « deux sources », dont on reconnaît d'ailleurs les imperfections. N'empêche que l'on accepte comme axiome que *Mc.* et

1. L. Vaganay, *Le Problème synoptique*. Coll. Bibliothèque de Théologie, Série III, Théologie Biblique, vol. 1. Paris-Tournai, Desclée et C°, 1954, 23 × 16 cm., XXIV-474 p. Prix : 200 fr. belges.

2. Il se pourrait que la source commune s'identifie avec un des éléments A, B, C.

3. Bibliographie dans L. Vaganay, *Le problème*, p. XVII suiv.

une collection de dits du Christ (les « logia ») forment le point de départ de toute la littérature évangélique postérieure. *Mt.* et *Lc.* ont devant eux *Mc.* et les logia et s'expliquent par la combinaison de ces deux sources. *Mc.* n'a devant lui que la poussière des récits isolés ou des dits isolés du Christ (formule préférée de la « Formgeschichte ») ou que de petites collections partielles de ces dits et récits.

On sait tout le parti que la méthode a tiré de ces présupposés. Emiettant toute la matière des évangiles, mettant sur fiches les récits de miracles, les apophtegmes, les sentences attribuées au Seigneur, comparant entre elles ces fiches, c'est-à-dire les diverses versions d'une même anecdote ou les formes variées d'une même sentence, elle avait enfin pleine liberté de reconstruire à sa manière l'évolution de la « tradition », celle-ci étant livrée à l'influence exclusive des « besoins » divers, théologiques, parénétiques ou cultuels, de la communauté chrétienne. Quarante ans s'étaient écoulés depuis Jésus jusqu'au moment où Marc écrivit son évangile : quarante ans de travail intense de cette tradition créatrice. La science sortait enfin de l'impasse où la question synoptique l'avait embouteillée. Une saine méthode historique, cependant, ne tranche pas les nœuds gordiens. Avant de se livrer aux hypothèses de l'évolution des « formes », il importait de prospecter la zone d'inconnu, c'est-à-dire toute la période de tâtonnements où l'on commença à écrire des synthèses des souvenirs évangéliques : l'histoire des péricopes isolées et leur interprétation dépend en effet des sources dans lesquelles elles auraient été successivement engagées. Si la solution des « deux sources » n'est qu'une solution de fortune, toute précaire, on n'a pas le droit de construire sur elle ; si fastidieux que cela apparaisse, il faut d'abord vérifier ses titres et, s'ils s'avèrent sans valeur, trouver une solution plus satisfaisante.

M. Vaganay reprend la question par la base. Nous ferons continuellement crédit, dans cet article, au sérieux de sa méthode. Elle est bien informée et elle synthétise quantité d'essais tentés en de nombreux milieux, catholiques, anglicans ou protestants. Nous ne nous croirons cependant pas obligé de le suivre pas à pas et il nous arrivera d'interpréter sa pensée à l'aide de nos propres réflexions.

Un proto-Matthieu.

Voici l'hypothèse. Marc n'a pas l'indépendance qu'on veut lui attribuer. Il a été précédé d'une composition écrite qui épousait déjà les lignes de nos synoptiques actuels, c'est-à-dire d'un prototype de *Mt.*, *Mc.* et *Lc.*, dont *Mt.* a le mieux conservé la figure générale et auquel pour cela on attribuera le sigle *Mg.* (un Matthieu archaïque dans une transcription grecque). *Mc.* lui-même n'est qu'une édition de *Mg.*, revue, abrégée en certains points, augmentée en d'autres.

Si l'hypothèse est prouvée — nous dirons tantôt qu'elle est très

solide — nous grignoterions de ce chef dix ou quinze ans à « l'espace vital » dont la méthode de l'Histoire des formes a besoin pour que ses « formes » puissent évoluer. Proposons des chiffres approximatifs. Si nous plaçons vers 70 la composition de nos synoptiques, *Mg.* aurait été écrit vers 55.

Peut-on se représenter *Mg.* et comment se le représenter? M. Vaganay suppose un ouvrage divisé en cinq livrets tournant autour des cinq grands discours du Seigneur que nous retrouvons dans *Mt.* et *Lc.*, et même dans *Mc.* (avec cette exception que ce dernier a supprimé le sermon sur la montagne). « Chez les trois synoptiques, une fois mis à part les récits de l'enfance au début de *Mt.-Lc.* et les récits de la passion-résurrection à la fin de *Mt.-Mc.-Lc.*, on distingue sans peine dans la section intermédiaire tout un bloc de péricopes sur le ministère public du Christ jusqu'à la veille de sa passion. Ce bloc lui-même est divisé clairement chez *Mt.* en cinq livrets, comprenant chacun une partie où dominent les éléments narratifs et une partie où dominent presque exclusivement les sentences de Jésus... Or il est possible de reconnaître chez *Mc.* et chez *Lc.* pour le ministère public de Jésus la même division en cinq livrets, sauf deux exceptions importantes. D'une part, *Mc.* omet la partie discours du premier livret, le sermon sur la montagne, ainsi que les deux épisodes qui suivaient ce discours et commençaient la partie récit du deuxième livret primitif, la guérison du serviteur du centurion et le message de Jean-Baptiste. D'autre part, *Lc.* insère entre le quatrième et le cinquième livret, c'est-à-dire depuis IX, 51 jusqu'à XVIII, 14, tout un lot de récits et de logia qui n'ont rien de correspondant à cet endroit, ni chez *Mt.*, ni chez *Mc.* et qui forment ce qu'on pourrait appeler le livret hors série. En somme, malgré ces deux notables divergences, l'ordonnance systématique des matériaux reste sensiblement la même chez *Mt.-Mc.-Lc.*[4]. »

Mt., *Mc.* et *Lc.* seront donc à comparer à trois éditions différentes du même *Mg.* La thèse se heurte tout de suite à une grave objection, dès qu'il s'agit de l'évangile de *Mc.* Cet évangile, songe-t-on, possède une grande unité littéraire, l'ensemble et les détails de la composition révèlent un véritable auteur « toujours semblable à lui-même dans toute la trame de l'évangile[5] »; en même temps, son style est caractérisé par des détails vivants et des traits pittoresques qui manqueront souvent à *Mt.* et à *Lc.*; faudrait-il dire que *Mc.* a ajouté ces traits à *Mg.*? A vrai dire, M. Vaganay ne recule pas devant cette affirmation, mais il la rend vraisemblable par une remarque pertinente. *Mg.*, en fait, provient de la catéchèse apostolique de Jérusalem et Pierre a eu sa grande part dans l'élaboration de cette catéchèse qui, parce que catéchèse, devait simplifier, schématiser ou omettre les

4. *Le problème*, p. 57.
5. La formule est du P. Lagrange, cfr *ibid.*, p. 180.

traits pittoresques des récits primitifs. D'autre part, *Mc.* a entendu à Rome saint Pierre lui-même qui revivifiait de ses souvenirs vivants le schème décoloré de la catéchèse orale commune (*Mg.*). « On ne saurait dès lors refuser à *Mc.* l'emploi de *Mg.*, sous prétexte que le second évangile représente la catéchèse de Pierre [6]. » Venons-en à la justification positive de l'hypothèse.

Pour les passages où ils vont de conserve, chaque fois que l'on consent à y regarder de près, on constate que *Mt.* et *Lc.* concordent contre *Mc.* en un certain nombre de détails, soit qu'ils ajoutent à *Mc.*, soit qu'ils remplacent un trait par un autre, soit qu'ils s'accordent pour laisser tomber un trait (généralement un détail pittoresque de *Mc.*). La régularité et l'amplitude du phénomène exigent une explication : la plus simple, à laquelle on n'hésiterait pas à recourir s'il s'agissait de critique textuelle, est celle qui admet un document antérieur présentant déjà les anomalies communes à *Mt.* et *Lc.* vis-à-vis de *Mc.*

M. Vaganay a développé l'argumentation à travers tout son livre. Elle est particulièrement efficace dans certaines analyses plus poussées, par exemple celle de l'épisode de l'enfant épileptique, où l'auteur s'attache surtout à la partie qui semblerait à première vue la plus faible, celle des « accords négatifs [7] » de *Mt.* et de *Lc.* « Rien que dans cette péricope, écrit-il, nous en avons compté 24. Et il ne s'agit pas de rencontres purement grammaticales où *Mt.-Lc.* auraient, soit corrigé, soit supprimé telle expression trop sémitique de *Mc.* Ce sont 24 traits pris sur le vif que *Mt.* et *Lc.*, sans se connaître [8], ont écartés d'une façon qui n'a rien de systématique, puisqu'ils en ont accepté quelques autres du même genre pour intéresser leurs lecteurs (cfr *Mt.*, XVII, 15b = *Mc.*, XIX, 22b; *Lc.*, XIX, 39b = *Mc.*, XIX, 18a; *Lc.*, XIX, 42a = *Mt.*, IX, 20b). Leur nombre dans une seule péricope fait déjà impression. Que dire dans l'ensemble de la tradition évangélique? A y réfléchir, il est très difficile, sinon impossible, de mettre toutes ces omissions sur le compte du hasard, ainsi qu'on est obligé de le faire dans l'hypothèse courante où *Mc.* est la seule source de *Mt.* et de *Lc.* dans la triple tradition. Il faut donc chercher autre chose. La meilleure solution ne serait-elle pas dans l'existence d'une source commune à *Mt.-Mc.-Lc.* dont la facture schématique s'expliquerait par son caractère de résumé de la catéchèse apostolique? Partant les nombreux accords négatifs de *Mt.-Lc.* contre *Mc.* se justifieraient aisément, car ils trouveraient un appui dans

6. *Le problème*, p. 185.

7. Les cas où *Mt.* et *Lc.* ont laissé tomber tous deux des détails du récit qui se retrouvent dans *Mc.*

8. Rares sont les critiques qui admettent encore des rapports directs entre *Mt.* et *Lc.* Voir cependant J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke*, Londres, 1937 et récemment C. Butler, *The Originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951.

le schématisme du document-source [9]. » Poursuivant sa démonstration, M. Vaganay fait remarquer la succession alternée des éléments puisés au fond commun primitif par l'un ou l'autre synoptique et des éléments propres à la source particulière de *Mc.* et qu'ils ont omis tous deux. « Est-il possible de supposer que *Mt.-Lc.*, sans se concerter, après avoir commencé à suivre *Mc.* un instant, aient réussi cette gageure de l'abandonner ensuite tous les deux en même temps, puis de lui revenir tous les deux au même point, en lui faisant peu après les mêmes petites infidélités? Et cela, non pas une fois ou deux. Depuis le début jusqu'à la fin de la péricope, on peut compter une dizaine de ces abandons et retours [10]. » Puis en outre : « Aux accords négatifs viennent s'ajouter dans cette péricope plusieurs accords positifs qui renforcent singulièrement la conclusion précédente [11] ».

« Chaque fois, écrivions-nous, que l'on consent à y regarder de près ». Nous visions en particulier une monographie récente de G. R. Beasley-Murray qui analyse le seul grand discours de Jésus conservé *in extenso* par *Mc.*, le discours apocalyptique commun aux trois synoptiques [12]. L'examen des vues critiques sur ce discours est poursuivi au cours de 250 pages très denses. Vers la fin du livre, l'auteur étudie les relations de *Mc.* avec *Mt.*, XXIV. Il commence naturellement par l'acte de foi rituel à la théorie des deux sources : *Mt.* suit généralement *Mc.* dans son Evangile [13]. On s'attendrait donc, continue-t-il, à ce que *Mt.* ne soit qu'une édition de *Mc.*; or, ce n'est pas le cas. L'auteur, sans détailler l'examen proprement dit, traduit l'impression qui se dégage de l'ensemble de la littérature, Bacon, B. Weiss, Bousset, Jülicher, Moffatt, Hauck, Stanton, Loisy, Easton, Busch, Burney, Zahn, Merx : « On conçoit avec peine une solution qui serait admise par tout le monde, mais nous avons l'impression que l'hypothèse suivant laquelle Matthieu utilise une autre source dans sa version du discours eschatologique se recommande de bonnes raisons et est certainement plus plausible que l'idée qu'il aurait simplement arrangé à sa guise la version de Marc. S'il en est ainsi, nous possédons dans nos évangiles trois traditions du discours eschatologique et non une seule comme on le croyait auparavant [14] ».

L'aveu est clair : l'examen du discours eschatologique est favorable à l'indépendance, du moins relative, de la rédaction de Matthieu et à l'existence d'une source commune, antérieure aux trois. Mais est-ce là un cas unique? Nous alignerions aisément des constatations

9. *Le problème*, p. 423.
10. *Ibid.*, p. 424.
11. *Ibid.*, p. 424 suiv.
12. G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future.* An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with special Reference to the Little Apocalypse Theory, Londres, 1954.
13. *Op. cit.*, p. 227.
14. *Op. cit.*, p. 230.

analogues faites par les tenants de la théorie des deux sources, pour d'autres parties de l'évangile. On oublie donc une chose, que l'hypothèse de la priorité de Marc ne peut se prouver que par l'analyse successive des pièces qui composent nos évangiles. M. Beasley-Murray aurait dû par conséquent se désolidariser de la théorie des deux sources et conclure : « puisque *Mt.* se sert dans le discours eschatologique d'une source spéciale, antérieure à *Mc.* et que *Mc.* lui-même a utilisée, il y aurait lieu de soumettre à revision la théorie reçue de la priorité de *Mc.* pour tout son évangile » [15].

Le supplément (Sg.) du proto-Matthieu.

On sait que, dans la théorie des deux sources, on recourt à la deuxième source (Q, les logia) pour rendre compte des péricopes communes à *Mt.* et *Lc.* en dehors de *Mc.* (la « double tradition », disent les critiques). C'est ainsi que toutes les parties du Sermon sur la montagne pour lesquelles *Lc.* fournit des parallèles (qui sont absents de *Mc.* et appartiennent ainsi à la « double tradition ») sont attribuées aux logia.

M. Vaganay se défend à juste titre de rétablir la source Q. Dans sa théorie, une portion considérable de la « double tradition » faisait partie de *Mg.* et a passé de la sorte dans *Mt.* et *Lc.*, tous deux débiteurs de cet ancêtre de notre Matthieu. Mais il s'agit d'expliquer qu'une autre portion de la double tradition soit incorporée par *Mt.* et *Lc.* en des endroits différents de la trame évangélique connue. Cette dernière portion enrichit le livret hors série de *Lc.* Comment expliquer que *Lc.* ait réservé pour ce livret des sections d'enseignement correspondant au Sermon sur la montagne? Pourquoi se fait-il ainsi qu'une partie de ce Sermon se trouve dissociée du reste? Ne serait-ce pas parce qu'elle existait déjà séparée du gros du Sermon, dans un supplément de *Mg.*?

L'hypothèse est sûrement plausible. Est-elle la seule possible? Ne pourrait-on pas laisser à *Mg.* une certaine plasticité, qui permettrait par exemple l'hypothèse que *Mt.* et *Lc.* ne l'ont pas connu au même degré d'évolution? En ce moment où la tradition orale était toujours vivante, un document écrit comme *Mg.*, aide-mémoire plutôt qu'œuvre littéraire proprement dite, pouvait facilement subir les contrecoups soit de la récitation, soit des essais de synthèse. D'autre part, on gagnerait à analyser de très près la construction du livret hors série. Il se pourrait que *Lc.* ait une tendance à l'amplifier en lui incor-

15. Voir aussi E. Cotenet, *La II^e Epître aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique*, dans *Recherches de Science religieuse*, XLII (1954), p. 5-39. L'auteur conclut de son analyse que saint Paul connaissait l'Apocalypse synoptique sous la forme qui servira de base au travail du traducteur définitif de *Mt.*, et il avoue que ses remarques sont en faveur de l'hypothèse qui rend à notre *Mt.* sa position traditionnelle de priorité.

porant une matière qu'il prenait dans la double tradition; celle-ci lui fournissant surtout des thèmes de l'enseignement de Notre-Seigneur, il lui était fort facile de les encadrer dans les grandes sections didactiques qui composent son livret.

Il faudra surtout, pour trancher la question, s'en rapporter à l'argument tiré des doublets; celui-ci est trop délicat à manier pour que nous en entreprenions ici une analyse. Le mieux sera de nous fier provisoirement aux résultats du travail très minutieux auquel M. Vaganay s'est livré. Notons d'ailleurs que le conflit serait minime, même si on refusait de suivre l'auteur jusqu'à l'hypothèse de *Sg.*; les adversaires devraient de leur côté admettre que *Mg.* reste immergé dans la tradition orale et, de ce chef, peut à tout moment être complété. M. Vaganay de son côté concède que *Sg.*, complément des livrets de *Mg.*, conserve l'ordre de celui-ci et qu'il s'agit d'un tout petit livret. Dans ces conditions, le litige n'est pas bien grave.

Ce qui importait, c'était de réhabiliter notre évangile de *Mt.* et de renoncer à en faire un simple plagiat de *Mc.*; en d'autres termes, c'était de retrouver, au delà de *Mt.-Mc.-Lc.*, un évangile plus ancien, basé sur les cinq grands discours du Christ. Nous croyons que l'étude de M. Vaganay est concluante.

Mg. et Sg., sources grecques.

Le proto-Matthieu et son supplément hypothétique existaient en grec. Les ressemblances entre les trois synoptiques dépassent en effet très largement celles auxquelles on s'attendrait s'ils traduisaient indépendamment l'un de l'autre un original araméen; elles supposent un fond grec préexistant, antérieur aux rédactions actuelles.

Nous appelons cet évangile primitif un proto-Matthieu pour deux raisons : parce qu'il ressemble beaucoup plus à notre Matthieu qu'à un autre synoptique, et ensuite parce que nous avons toute raison de croire qu'il est en relation étroite avec l'œuvre de l'apôtre saint Matthieu dont la tradition a gardé le souvenir.

Le Matthieu araméen.

Antérieurement aux sources grecques, nous sommes amené à affirmer l'existence d'un Matthieu araméen. La position de M. Vaganay est très forte, car il peut s'appuyer tant sur une vieille donnée traditionnelle que sur la critique interne.

On aura plaisir à lire dans son livre l'exégèse pénétrante qu'il nous propose du fameux texte de Papias, dont d'ailleurs le sens général paraît bien de plus en plus assuré. L'auteur traduit : « Ainsi, Matthieu dans le dialecte hébraïque a groupé en ordre τὰ λόγια, les sentences (du Seigneur) et chacun les traduisit comme il en était capable [16] ». Il s'agit des sentences du Seigneur — auxquelles Papias et les

16. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 39, 16; *Le Problème*, p. 51.

anciens s'intéressaient particulièrement — mises en ordre ; et ceci suppose concrètement un évangile : « En somme, le témoignage de Papias sur Matthieu, objet de tant de controverses, semble bien viser, non pas un recueil de « sentences du Seigneur », formant une collection à part, mais les sentences de Jésus, telles qu'elles étaient groupées dans l'évangile araméen de Matthieu [17] ».

Les preuves de la critique interne sont très clairement résumées. « L'examen des textes de *Mt.-Mc.-Lc.* permet non seulement de confirmer les données de la critique externe sur la priorité de l'évangile araméen de l'apôtre Matthieu (M), mais encore d'établir qu'il est à la source des trois synoptiques. A priori la chose est fort vraisemblable. S'il a existé, dans les premiers temps de la tradition apostolique, un évangile araméen de l'apôtre Matthieu, il serait bien étonnant que les évangélistes postérieurs ne l'aient pas connu et, dans l'affirmative, ne l'aient pas utilisé, au moins dans la traduction grecque... En fait, ce fond commun est reconnaissable... à trois principaux traits : l'ordonnance systématique des matériaux ; le caractère archaïque et schématique du contenu ; le substrat sémitique de la rédaction [18]. »

Ces preuves ne s'obtiendront évidemment que par la convergence des détails ; M. Vaganay lui-même a fourni dans son livre quelques sondages, excellentes analyses partielles. Il a de la sorte commencé la vérification d'une hypothèse de travail qu'il faudra pousser à fond et qui est beaucoup plus capable que l'hypothèse des deux sources de ramener à l'unité les phénomènes extrêmement complexes que nous découvrons aujourd'hui dans la langue, la théologie et la structure de nos évangiles synoptiques.

Ajoutons donc encore, grâce au *Mt.* araméen, une dizaine d'années au gain de temps que nous avions réalisé avec l'existence de *Mg.* Nous sommes amenés aux alentours de 45, au moment où la tradition évangélique existait dans l'état où Paul l'a connue lorsqu'il était « didascale » dans l'Eglise d'Antioche.

Les rédactions partielles antérieures à Mg.

L'histoire de ces rédactions partielles est à faire. Elles ont connu une existence propre avant d'être incorporées dans le Matthieu araméen et dans le proto-Matthieu grec et ont fixé à la fois la tradition araméenne et la tradition grecque correspondante ; elles sont intermédiaires entre la période orale et la période du Matthieu araméen et du proto-Matthieu grec. Elles constituent donc les substructures parallèles des deux rédactions, araméenne et grecque, de l'évangile primitif.

Pouvons-nous donc remonter au delà du proto-Matthieu ? Nous le

17. *Le Problème*, p. 54.
18. *Le Problème*, p. 56.

pouvons sûrement. Comme M. Vaganay ne nous fournit sur cette étape que de maigres indications, nous nous garderions d'insister. Mais un ouvrage récent s'inscrit dans la ligne du « Problème synoptique » et confirme à sa manière les résultats de l'auteur. Nous voulons parler du livre du regretté W. L. Knox consacré aux sources des évangiles synoptiques [19]. Knox est de ceux qui croient rester fidèles à la théorie des deux sources; en réalité, il la transforme complètement par son hypothèse que *Mc.* utilise des sources d'une certaine étendue. On doit en effet se demander si ces mêmes sources n'auraient pas été connues de *Mt.* et de *Lc.;* et si oui, que resterait-il de l'hypothèse des deux sources? W. L. Knox se croit donc autorisé à retrouver, sous-jacentes à *Mc.,* les sources suivantes : 1) une série de controverses (I, 40-III, 6, avec VIII, 14 suiv., 21 et XII, 13-17); 2) la source des Douze (« Twelve-source »), consistant en un bref sommaire des relations de Jésus avec les Douze et une histoire de la Passion; 3) un « livre » de paraboles (IV, 1-34); 4) la mort de Baptiste (VI, 16-29); 5) l'altercation avec le Pharisien (VII, 1-23); 6) un « livre » de miracles (VII, 32-7; VIII, 22-6 et X, 46-52); 7) les malédictions contre les Pharisiens (*Lc.,* XI, 37-52; *Mt.,* XXIV, 1-6; *Mc.,* XII, 37b-40); 8) le discours apocalyptique (*Mc.,* XIII); 9) une seconde histoire de la Passion. L'auteur ajouterait, de manière plus conjecturale : un livre décrivant la victoire de Jésus sur les démons (III, 20-35) et contenant peut-être également le baptême, la tentation (I, 23-27 et 32-39); un autre livre de miracles (IV, 35-41 et V, 21-43); une source contenant la confession de Pierre, la Transfiguration et le miracle de l'enfant épileptique, contenant peut-être également le voyage vers Jérusalem (IX, 30-32) et l'entrée à Jérusalem, tout cela formant une sorte d'introduction à un récit de la Passion [20].

Il est clair que, si une telle hypothèse ne tient plus qu'à un fil à la théorie des deux sources [21], elle constitue surtout une « hérésie » — pour reprendre l'expression de l'auteur [22] — consciente vis-à-vis de la méthode de l'Histoire des formes. L'auteur définit en effet lui-même son étude comme un essai de traiter les évangiles synoptiques

19. W. L. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* (édité par H. Chadwick), Vol. I, *St. Mark,* Cambridge, 1953.

20. *Op. cit.,* p. 150 suiv.

21. Ce n'est pas pur hasard si W. L. Knox arrive souvent aux mêmes résultats que ceux auxquels nous mène l'hypothèse d'un évangile primitif *Mg.* reposant sur des rédactions antérieures. Il est curieux de noter comme il décrit le début de la « source des Douze » : elle commencerait par III, 7-19 (l'appel des Douze), suivi immédiatement de VI, 7-13 (l'envoi en mission), suivi à son tour de VII, 30-32 (le retour de mission), cfr *op. cit.,* p. 18-23. Nous-même avons soupçonné *Mc.* d'avoir utilisé en cet endroit une source (dans notre hypothèse, *Mg.*) qui ne distinguait pas les trois épisodes (appel, envoi, retour). Cfr *La Mission de Galilée dans la tradition synoptique,* dans *Ephem. Theol. Lov.,* XXVII (1951), p. 369-389; XXVIII (1952), p. 629-647.

22. *Op. cit.,* p. XI.

non comme une collection d'anecdotes, mais comme une compilation de sources sous-jacentes à Marc, à l'hypothétique Q et à la matière propre à Luc et à Marc. « L'importance de l'essai, continue-t-il, c'est qu'il abrège de quelque trente ans l'intervalle supposé entre les événements rappelés dans les Evangiles et leur première apparition sous une forme écrite. Si cela peut s'établir, il s'ensuit que nous pouvons accorder aux récits une beaucoup plus grande certitude historique qu'on ne l'admet habituellement; la période de compilation peut difficilement être postérieure à l'an 40, dans deux cas au moins [23]. »

La tradition orale.

L'évangile primitif précédant nos trois synoptiques et surtout les rédactions partielles dont nous venons de parler, plutôt que des œuvres littéraires, sont à considérer comme des aide-mémoire au service de la tradition orale. Ceci explique leur caractère impersonnel, leur état d'instabilité et la liberté dont jouissent les scribes qui les copient. D'autre part, ils ont l'avantage de canaliser la tradition et de restreindre la marge de fantaisie des « récitateurs ».

M. Vaganay s'en est expliqué excellemment en quelques pages. Il va sans dire que l'école du P. Jousse a raison de souligner l'importance de la période de « style oral ». Encore faudrait-il bien déterminer ce qu'on entend par style oral. On se demande en particulier si les lois mnémotechniques dont on parle ne diffèrent pas suivant qu'elles s'exercent sur le style des orateurs et de leurs auditeurs, sur celui des maîtres et de leurs élèves, ou dans le cas des lecteurs et des traducteurs de la Bible. Les études précises ne sont pas très nombreuses [24].

La période du style oral préside non seulement à l'élaboration des récits et à la stylisation des dits du Christ, mais encore à l'établissement des premières compositions de synthèse, narrations comme le récit de la Passion, discours types comme le Sermon sur la montagne et le discours eschatologique, « séries » de sentences, de paraboles, de controverses, de miracles.

Au début, mémorisation et récitation coïncident avec la « tradition » au sens technique, c'est-à-dire l'enseignement des guides de la communauté et l'audition soumise des fidèles. Peu à peu, la « tradition » révèle son aspect particulier : elle procède en effet de l'autorité des chefs qui transmettent le message et d'un devoir de fidélité de la part de ceux qui le reçoivent; elle pourra continuer à s'exercer plus tard, de la même manière, sur les récitations accompagnées de leurs aide-mémoire, puis sur les aide-mémoire devenus véritables « écrits ».

La mémoire et la récitation orales chemineront encore longtemps côte à côte avec la « tradition », même quand les écrits seront en train

23. *Ibid.*

24. Pour le style d'école, cfr M. Morton Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Journal of Bibl. Literature, Monogr. ser. 6), Philadelphie, 1951.

de prendre le pas sur elles et de les évincer ; elle continuera à exercer son influence sur la forme des récits jusqu'au jour où elle ne sera plus capable de produire autre chose que ce que nous appelons des variantes textuelles.

La période de style oral est d'autant plus importante qu'il faut faire remonter jusqu'à elle les transpositions de l'araméen en grec. La communauté de Jérusalem était bilingue, les premières traductions sont nées dans ce milieu vivant. Nos textes grecs possèdent à cause de cela une valeur très particulière, sur laquelle s'étend l'autorité et le prestige apostolique qui s'imposaient à la première communauté [25]. Et sans doute, certains des disciples de Jésus, des Douze, étaient eux-mêmes bilingues.

Si les lois du style oral araméen ne sont pas exactement les mêmes que celles du style oral grec, dans cette communauté, les interactions furent nombreuses. M. Vaganay énumère les phénomènes qui ressortissent au style oral. En premier lieu, le rythme et le parallélisme sont passés de « la poésie » hébraïque à l'araméen. L'auteur fait remarquer l'existence du rythme sémitique, par exemple dans le « Tu es Petrus », *Mt.*, XVI, 17-19. « Toutes les variétés de parallélisme, ajoute-t-il, sont aussi représentées dans les logia de Jésus [26]. » Les discours et les récits ont été modelés pour les besoins de la catéchèse : « il a fallu résumer, sous forme de « topo » aide-mémoire, les dits et faits de Jésus, pour faciliter le travail des missionnaires qui n'avaient plus qu'à développer [27]. » Enfin le style oral se fait sentir dans les accessoires de la rédaction par des procédés littéraires ou simplement mnémotechniques : allitérations, assonances, paronomases ; l'*inclusio*, les mots-vedette « qui, placés au bon endroit, soulignent la pensée de l'auteur et assurent la marche du développement » ; les mots-crochet, qui assurent les transitions d'idées [28]. « Une pièce araméenne de « style oral », dit M. Vaganay, est comme une monnaie bien frappée. Grâce au rythme, au parallélisme, aux procédés mnémotechniques, elle devait se graver sans peine dans la mémoire. Les nécessités du travail missionnaire, en composant de nombreuses répétitions, augmentaient encore les chances de durée. Par-dessus tout, l'autorité des sentences de Jésus garantissait à cette frappe un éclat inaltérable [29]. »

Nous sommes loin, bien loin de cette tradition « populaire » que les tenants de la « Formgeschichte » ont imaginée de toutes pièces, il y a trente ou quarante ans, sous l'influence directe des recherches entreprises sur les narrations de l'Ancien Testament, l'épopée grecque et les gestes du moyen âge. Nous sommes très loin en même temps du

25. Cfr L. Cerfaux, *La probité des souvenirs évangéliques*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 4 (1927), p. 21 suiv.
26. *Le Problème*, p. 36.
27. *Ibid.*, p. 37.
28. *Ibid.*, p. 37.
29. *Ibid.*, p. 38.

scepticisme que ces études avaient engendré. Les souvenirs évangéliques sont nés sur un sol qui était préparé à les recevoir dans leur forme orale et à les conserver pieusement. Les premières rédactions écrites ont été ce qu'elles devaient être, des aide-mémoire qui relayaient les récitations de style oral à mesure que celles-ci risquaient, par l'éloignement, de voir faiblir leur fidélité. Nos évangiles synoptiques et l'Evangile johannique, qui représentaient bien la tradition et, à quatre, avaient recueilli tout ce qui était digne de l'être, sonnèrent le glas de la récitation purement orale. Celle-ci se survécut longtemps d'ailleurs, jusqu'au II[e] siècle. Elle se survit d'une autre manière dans le principe même de la tradition ecclésiastique.

Un des mérites du livre de M. Vaganay est d'avoir fait toucher du doigt comment l'écrit évangélique ne fait qu'assurer la relève de la tradition purement orale. La tradition orale portait d'abord, et toute seule, la certitude de l'écrit.

La science protestante, quand elle ne dénature pas la notion même de la tradition orale, n'est pas encline à donner beaucoup d'importance à ce point de vue. Elle perd pied dès que le livre écrit lui manque. Mais ce fétichisme de la lettre écrite est-il bien traditionnel? Il aurait étonné les premières générations chrétiennes jusqu'à Papias, qui préférait encore la voix vivante aux livres.

Tout se tient. S'ils cessaient de jurer uniquement par le livre, les protestants devraient reconnaître l'importance de la tradition orale et par là même de la « tradition » au sens technique, la « paradosis », reproduisant les dits et gestes du Christ historique sous le couvert de l'autorité apostolique. Il leur faudrait peut-être reconnaître le principe de la succession des maîtres, qui, dans toute société, garantit la fidélité de la « tradition ». Ces maîtres capables d'assurer publiquement la fidélité, ne seraient-ils pas les chefs des sièges apostoliques? L'ombre fatidique d'Irénée se profile sur ces déductions.

Quelle sera la destinée du livre de M. Vaganay? Dans la bonace actuelle, il a fait judicieusement le point, indiquant les directions à prendre. L'écoutera-t-on? C'est un livre courageux, parce qu'il a rejeté le conformisme qui règne dans nos études aussi. Les théories ne sont souvent que des modes et partagent le destin des modes! Au contraire, un livre comme celui-ci dépasse la mode, car il reste fidèle à la tradition chrétienne sans refuser pour autant de s'engager plus loin et de prévoir l'avenir inclu dans les systèmes. L'imitera-t-on?

Sera-ce un livre classique? Nous avons confiance qu'il aura la destinée des livres classiques. Il possède l'harmonie des choses claires et la richesse qui dépend de l'opulence des livres d'autrui et du patrimoine de la réalité jamais épuisée; il stimulera à penser, à vérifier, à entreprendre ou à poursuivre des travaux.

Louvain.

Chan. Lucien CERFAUX,
Professeur à l'Université de Louvain.

Le Concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne

Le 27 août 1953, fut signé, au Vatican, le nouveau concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne [1]. Son Excellence Monseigneur Domenico Tardini, Pro-Secrétaire d'Etat pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, représentait le Souverain Pontife; le ministre des Affaires étrangères et l'ambassadeur auprès du Saint-Siège intervenaient au nom du Chef de l'Etat espagnol.

Deux mois plus tard, le 27 octobre, eut lieu l'échange des instruments de ratification.

L'Espagne catholique du troisième Concile de Tolède (589) est restée telle pendant des siècles. Libérée de l'invasion musulmane, elle a échappé au déchirement de la Réforme. « Quand il existe un Etat vraiment catholique, on comprend qu'il puisse exister un régime de relations parfaites entre l'Eglise et l'Etat sans pactes écrits qui le garantissent. Tel a été le régime de collaboration presque idéal pendant de longs siècles de notre histoire la plus glorieuse. Les concordats ne furent pas nécessaires en Espagne jusqu'au XVIII[e] siècle [2] ». Mais, avec le changement de dynastie à ce moment, la politique entra dans des voies nouvelles, qui modifièrent aussi les relations entre l'Eglise et l'Etat. Les rois de la maison de Bourbon ne suivaient pas dans leurs rapports avec Rome la tradition des souverains de la maison de Habsbourg.

C'est ainsi que, pour régler des différends, fut conclu un premier concordat le 26 septembre 1737 entre Clément XII et Philippe V [3] et

1. Le texte officiel, en italien et en espagnol, a été promulgué dans les *Acta Apostolicae Sedis,* 27 octobre 1953, p. 625-655. Voir la traduction française dans *La Documentation catholique* du 20 septembre 1953, col. 1153-1167. Pour un commentaire particulièrement autorisé, nous recourrons fréquemment à la revue *Ecclesia,* organe hebdomadaire de la Direction centrale de l'Action catholique espagnole. Le n. 642, du 31 octobre 1953, est entièrement consacré à notre sujet; les divers articles du concordat y sont longuement commentés par des spécialistes. Une brochure a été publiée par le Bureau d'information diplomatique de Madrid : *« Concordat entre l'Espagne et le Saint-Siège »,* 89 pages, n. 50 de la collection *« L'Espagne d'aujourd'hui ».* Cet opuscule contient une traduction française du Concordat; diverses annexes reproduisant les accords partiels intervenus avec le Saint-Siège de 1941 à 1953; le texte du message du Chef de l'Etat aux Cortès avant la ratification de l'accord; les déclarations du ministre des Affaires étrangères à la radio et à la presse. Nous citerons cette brochure officieuse sous le titre de *Concordat.* De nombreuses études ont déjà paru en diverses revues. Vu le but spécialement exégétique que nous nous proposons, nous n'entrerons guère dans l'examen des louanges ou des réserves faites au Concordat espagnol dans la presse mondiale.

2. *Concordat,* p. 69. Message du Chef de l'Etat aux Cortès le 24 octobre 1953 en vue de la ratification.

3. Mercati, *Raccolta di Concordati,* n. XLIII, p. 321-327. Relevons cepen-

un autre peu de temps après, le 11 janvier 1753, entre Benoît XIV et Ferdinand VI [4]. Le troisième concordat du 16 mars 1851 entre Pie IX et Isabelle II vint établir une trêve entre la monarchie libérale et le Siège apostolique [5]. Les *Cortes de Cádiz*, le massacre de religieux en 1834, la suppression des communautés et la spoliation des biens ecclésiastiques avaient rendu nécessaire ce traité d'apaisement.

Ce concordat, complété en 1859 au sujet de la dotation du culte et du clergé [6] et remanié partiellement sous Pie X et Alphonse XIII en 1904 [7], est resté en vigueur jusqu'à ce que, en 1931, le Gouvernement de la Deuxième République espagnole rompit de fait, sinon de droit, les relations avec le Vatican, par sa constitution laïque et antireligieuse.

Dès la fin de la guerre civile, en 1939, le nouveau gouvernement espagnol travailla à rétablir la situation de l'Eglise. C'était dans la ligne du Mouvement national du général Franco. De 1941 à 1953, à six reprises, des accords intervinrent avec le Saint-Siège réglant des points particuliers. La Convention du 7 juin 1941 [8] portait principalement sur la nomination des évêques ; mais le gouvernement espagnol s'engageait « formellement à conclure le plus tôt possible avec le Saint-Siège un nouveau Concordat inspiré par son désir de restaurer le sens catholique de la glorieuse tradition nationale » (art. VI). En attendant, il promettait de garder les dispositions contenues dans les quatre premiers articles du Concordat de 1851 et de « ne pas légiférer sans accord préalable avec le Saint-Siège sur les matières mixtes ou sur celles qui pourraient intéresser l'Eglise en quelque manière » (art. X).

Le 16 juillet 1946, intervenait l'accord sur la collation des bénéfices non consistoriaux, paroisses et canonicats [9]. Le 8 décembre de la même année, était réglée l'importante question des séminaires et des universités ecclésiastiques, avec fixation des dotations par l'Etat [10].

Le Motu proprio *Apostolico Hispaniarum nuntio* du 7 avril 1947 rétablissait le tribunal de la Rote auprès de la Nonciature apostolique à Madrid [11].

---

dant déjà avant ce concordat de 1737 un accord du 17 juin 1717 promulgué par un bref de Clément XI (*Concordato Aldrovandi-Alberoni colla Spagna*), *Raccolta*, n. XXXVIII, p. 282-286 et les *Norme per la disciplina ecclesiastica in Spagna* d'Innocent XIII, le 13 mai 1723, *Raccolta*, n. XXXIX, p. 286-297.

4. *Raccolta*, n. LII, p. 422-437.

5. *Raccolta*, n. IC, p. 770-796. Six ans auparavant, le concordat du 27 avril 1845 entre Grégoire XVI et Isabelle II n'avait pas été ratifié à Madrid. *Raccolta*, p. 796-799.

6. *Raccolta*, n. CVII, p. 920-922.

7. *Raccolta*, nn. CXXIX et CXXX, p. 1091-1095.

8. *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 480-481 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 835 ; *Ecclesia*, n. 13, 1941, p. 4 ; *Concordat*, p. 25-27.

9. *Ecclesia*, n. 262, 1946, p. 7 ; *Concordat*, p. 29-37.

10. *Ecclesia*, n. 283, 1946, p. 5 ; *Concordat*, p. 45-54.

11. *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 155-163 ; *Ecclesia*, n. 303, 1947, p. 5 ; *Concor-*

Le 5 août 1950, l'établissement d'un Ordinaire militaire et le statut de l'assistance religieuse aux forces armées faisaient l'objet d'un nouvel accord [12]. Enfin, la bulle *Hispaniarum fidelitas* du 5 août 1953 réglait de manière nouvelle les faveurs accordées à l'Espagne dans la Basilique de Sainte-Marie Majeure à Rome [13].

Tous ces accords partiels ont été intégrés dans le Concordat, qui, dans les matières dont ils traitent, se contente généralement de renvoyer à leur texte [14]. Douze ans se sont donc écoulés entre la première annonce, en 1941, d'un accord futur et la signature de celui-ci en 1953. L'on a donné diverses interprétations de ce retard : réticences de la Curie romaine, difficultés extérieures de l'Espagne à l'égard des Nations-Unies. Ce que l'on peut établir, c'est que les négociations proprement dites pour l'accord général n'ont commencé qu'à la fin de 1950 et que c'est en avril 1951 que l'avant-projet du gouvernement espagnol a été présenté au Souverain Pontife [15]. Les délais rentrent ainsi dans des proportions normales.

Principes généraux.

Le texte de l'article I^er^ est peut-être un des plus caractéristiques de ce concordat. « La religion catholique, apostolique, romaine, continue d'être la seule de la nation espagnole et elle jouira des droits et des prérogatives qui lui reviennent en conformité avec la loi divine et le droit canonique ». Un énoncé de principe, aussi chargé de conséquences, ne se retrouve en aucun autre concordat de ce siècle [16].

Historiquement, la première partie de l'article reprend les affirmations du concordat de 1851. Ne faut-il voir dans cette assertion qu'une constatation de fait ou une orientation doctrinale pour les relations entre l'Eglise et l'Etat en Espagne, où les catholiques sont quasi la totalité, ce qui permet à la nation de se proclamer « uniquement catholique » ? Le cardinal de Tolède, primat d'Espagne, voit dans le texte de ce premier article « le jugement du Saint-Siège sur la doctrine à appliquer en Espagne à l'heure actuelle, savoir la thèse de l'unité catholique [17] ». Au reste, pour se faire une idée exacte de la portée

---

dat, p. 55-64; *N.R.Th.*, 1947, p. 868; *La Doc. cath.*, 1947, col. 833-834. Ce tribunal de la Nonciature à Madrid remonte à une concession de Clément VII à Charles-Quint. Erigé formellement le 26 mars 1771 par Clément XIV, il avait été supprimé par Pie XI, le 21 juin 1932, après l'avènement de la République dont les lois sectaires enlevaient toute efficacité civile à ses décisions.

12. *Ecclesia*, n. 474, 1950, p. 6; *Concordat*, p. 39-44.

13. *Ecclesia*, n. 633, 1953, p. 11; *Concordat*, p. 35-38.

14. Voir articles VII, X, XIII, XV, XIX, XXV du Concordat.

15. *Concordat*, p. 87. Déclarations du ministre des Affaires étrangères à la radio et à la presse le 28 août 1953.

16. On sait que ceux-ci ont été recueillis et commentés par J. M. Restrepo, S. J., dans son ouvrage « *Concordata, regnante SSmo. Dno. Pio PP. XI inita* », Rome, 1934.

17. « *El Catolicismo religión de la Nación española*, dans *Ecclesia*, n. 642, p. 4.

de l'article Ier, il faut y joindre le texte du protocole final : « Sur le territoire national continuera d'être en vigueur ce qui est établi à l'article VI du *Fuero de los Españoles.*

« En ce qui concerne la tolérance des cultes non catholiques sur les territoires de souveraineté espagnole en Afrique, le *statu quo* observé jusqu'ici continuera à l'être ».

Le « Fuero de los Españoles », on le sait, est depuis 1945 la charte fondamentale des citoyens espagnols. L'article VI, que sanctionne le protocole, est rédigé comme suit : « La profession et la pratique de la religion catholique, qui est celle de l'Etat espagnol, jouira de la protection officielle. Personne ne sera inquiété pour ses croyances religieuses, ni pour l'exercice privé de son culte. Il ne sera pas permis d'autres cérémonies, ni d'autres manifestations extérieures que celles de la religion catholique ». Dans les possessions espagnoles en Afrique, l'exercice public des cultes musulman et juif était et reste autorisé. L'article VI du *Fuero* en tant qu'il tolère les manifestations privées des autres cultes fut naguère l'objet d'une controverse en Espagne. Certains l'estimaient inspiré du libéralisme de l'ancienne constitution espagnole de 1876. En 1948, les Métropolitains d'Espagne déclarèrent que cette tolérance du culte privé n'avait pas été inscrite à l'article VI du *Fuero* sans le consentement du Saint-Siège [18].

Le Concordat, en reprenant l'article VI du *Fuero,* montre pratiquement, si pas en théorie, comment il n'y a pas de contradiction dans un même pays à affirmer à la fois l'unité catholique et une juste tolérance d'autres cultes [19].

L'article Ier, dans sa seconde partie, reconnaît à l'Eglise tous les droits et prérogatives que la loi divine positive et la loi canonique lui attribuent. C'est là une affirmation de principes que l'on chercherait en vain aussi dans les autres concordats. Elle commande tout le développement ultérieur de l'accord en ses dispositions particulières.

Sa première application se trouve dans l'article II où « l'Etat espagnol reconnaît à l'Eglise catholique le caractère de société parfaite ». La formule, tout à fait neuve dans le droit concordataire, comporte la reconnaissance de la pleine indépendance de l'Eglise dans sa sphère, à cause du but propre suprême qu'elle poursuit ; elle entraîne pour elle le droit de légiférer en sa compétence de manière indépendante, d'être

18. *Ecclesia,* n. 642, p. 5. Dans son discours du 25 mars 1953, à Rome, sur les relations de l'Eglise et de l'Etat, le cardinal Ottaviani a justifié aussi pleinement l'article VI du *Fuero.*

19. Un rédacteur de l'hebdomadaire catholique « *America* » paraît se réjouir de la portée de cet article du nouveau concordat quand il écrit : « ...it seems legitimate to conclude that the trend in the concordat is definitely in favor of liberty » (12 septembre 1953, p. 567). Au sujet des principes généraux de la tolérance, cfr le *Discours du Souverain Pontife aux juristes catholiques italiens,* le 6 décembre 1953 (*La Documentation catholique,* 27 décembre 1953, col. 1606 ; *N.R.Th.,* 1954, p. 194-195).

munie de tous les moyens requis par sa fin, d'exercer son activité sans entrave. C'est ce que l'article II explicite en garantissant à l'Eglise « le libre et plein exercice de son pouvoir spirituel et de sa juridiction aussi bien que l'exercice libre et public du culte ». Une conséquence particulière est exprimée : la liberté parfaite des relations entre le Saint-Siège et l'Eglise d'Espagne, entre les Ordinaires et leurs subordonnés. L'article additionnel du protocole va plus loin en promettant l'appui de l'Etat aux autorités ecclésiastiques dans l'exercice de leur activité, avec maintien de l'article III du Concordat de 1851. Il avait été statué alors que les autorités du royaume garantiraient l'honneur et le respect dus aux autorités ecclésiastiques, les aideraient à empêcher ce qui mettrait en danger la foi et les mœurs, en s'opposant par exemple à « la publication, à l'introduction ou à la circulation de livres mauvais et nocifs [20] ».

Ce n'est pas nécessairement le territoire qui fonde la personnalité juridique internationale, mais la souveraineté. Le Chef de l'Eglise, et donc de tous les chrétiens répandus par le monde, ne peut être soumis à aucun Etat dans l'exercice de son pouvoir : sa juridiction est internationale. En sa personne, l'Eglise possède en droit international une personnalité juridique [21].

Quelle qu'ait été avant les accords du Latran (1929) l'opinion des spécialistes du droit international sur la personnalité juridique de l'Eglise au regard du droit des gens [22], la thèse des théologiens et des canonistes a reçu alors une consécration solennelle dans l'article II du Traité entre le Saint-Siège et l'Italie : « L'Italie reconnaît la souveraineté du Saint-Siège dans le domaine international, comme attribut inhérent à sa nature, en conformité à sa tradition et aux exigences de sa mission dans le monde [23] ». Il faut noter que la création à ce moment d'un nouvel état, la Cité du Vatican, conférait un second titre au Souverain Pontife pour agir comme personne juridique en droit international : il le fait non seulement comme chef de l'Eglise, mais aussi comme chef suprême de cet Etat [24]. Le Concordat avec l'Espagne, en son article III, contient la reconnaissance expresse de cette double personnalité juridique internationale [25].

Les relations diplomatiques entre Madrid et le Vatican seront assurées par la présence à Rome d'un ambassadeur d'Espagne et à Madrid d'un Nonce Apostolique, qui sera doyen du Corps diplomatique.

---

20. *Raccolta*, n. IC, p. 771.
21. H. Wagnon, *Concordats et droit international*, 1935, p. 68.
22. *Ibid.*, p. 44-56.
23. *A.A.S.*, XXI, 1929, p. 209.
24. H. Wagnon, *op. cit.*, p. 59-60.
25. Le Concordat conclu avec le Portugal en 1940 reconnaissait « la personnalité juridique de l'Eglise catholique » (art. I). Dans le présent accord, « l'Etat espagnol reconnaît la personnalité juridique internationale du Saint-Siège et de l'Etat de la Cité du Vatican » (art. III).

Personnes juridiques et biens ecclésiastiques.

La personnalité juridique et la pleine capacité d'acquérir, de posséder et d'administrer toute espèce de biens est reconnue à toutes les institutions et associations religieuses constituées d'après le droit canonique et existant en Espagne à l'entrée en vigueur du Concordat : diocèses et institutions annexes (chapitres, séminaires, etc.), paroisses, ordres et congrégations religieuses, sociétés de vie commune, sans oublier les récents « Instituts séculiers de perfection chrétienne », de droit pontifical ou de droit diocésain, leurs provinces et maisons. Pour l'avenir, dès lors que l'autorité ecclésiastique aura approuvé ou érigé des personnes morales du même genre, l'Etat leur reconnaîtra la personnalité juridique à la seule condition de la communication du décret d'érection ou d'approbation, aux fins d'inscription par les autorités civiles compétentes (art. IV, 1, 2).

Le droit intégral d'administration de ces biens et de vigilance sur leur gestion est reconnu aux autorités ecclésiastiques respectives (art. IV, 3).

L'article XVIII déclare que l'Eglise peut librement demander à ses fidèles l'aide financière prévue par le Code (c. 1496), organiser des quêtes et recevoir des sommes d'argent, des biens meubles ou immeubles pour l'accomplissement de ses fins propres.

Si l'on veut compléter la description du régime économique de l'Eglise en Espagne, tel qu'il est établi dans le Concordat, l'on doit se référer encore aux articles XIX et XX. Le premier prévoit la constitution d'un patrimoine ecclésiastique pour les dotations au culte et au clergé, quoiqu'on n'ait pas encore convenu de la forme concrète de réalisation. Pour peu qu'on connaisse la malheureuse histoire de l'Eglise d'Espagne, et notamment la sécularisation des biens ecclésiastiques, pendant le XIX[e] siècle et au temps de la Deuxième République et de la révolution, on comprendra aisément la grande difficulté d'en rétablir la situation économique. Avec le désir de rendre à l'Eglise ce qui lui revient en stricte justice, le gouvernement espagnol actuel avait déjà approuvé deux lois, en 1945 et en 1948, qui permettaient ce rétablissement du patrimoine du clergé [26]. D'après le Concordat « l'Etat, à titre d'indemnisation pour les confiscations passées de biens ecclésiastiques et comme contribution à l'œuvre de l'Eglise en faveur de la nation, lui assignera annuellement une dotation convenable » (art. XIX, 2). Celle-ci est prévue et pour tout le personnel ecclésiastique et pour les Séminaires et Universités de l'Eglise [27] ; elle variera selon les conditions économiques

26. Le budget d'obligations ecclésiastiques pour 1931 était de 61.549.870 pesetas ; celui de 1953 monta à 286.299.325.

27. La convention du 8 décembre 1946 fixant les dotations pour les professeurs des Séminaires et Universités (*Concordat*, p. 51-54) est explicitement intégrée dans le Concordat.

générales « de manière que restent toujours assurés l'entretien du culte et la subsistance convenable du clergé » (*ibid.*). « L'Etat, fidèle à la tradition nationale, accordera chaque année des subventions pour la construction et la conservation des églises paroissiales, des presbytères et des Séminaires, la prospérité des Ordres, Congrégations et Instituts ecclésiastiques consacrés à l'activité missionnaire et l'entretien des monastères ayant une importante valeur historique en Espagne... » (art. XIX, 3). L'Etat promet en outre sa collaboration pour assister le clergé âgé, infirme ou invalide ; il assignera une pension convenable aux prélats résidentiels qui, pour motif d'âge ou de santé, devront renoncer à leur office (art. XIX, 4).

Au reste on sait que ce ne sont pas de vaines promesses. Un grand effort a déjà été fait depuis la fin de la guerre civile, pour la reconstruction de nombreuses églises endommagées. Le gouvernement a aussi contribué très largement à la construction de beaucoup de séminaires bâtis depuis lors.

L'article XX est un complément de l'article XIX, en ce sens qu'il exempte de toute contribution et impôt tous les biens ecclésiastiques de caractère non lucratif, maisons et centres d'enseignement et de bienfaisance, ainsi que les publications se rapportant au gouvernement spirituel des fidèles. « Les donations, legs ou héritages, destinés à la construction d'édifices du culte catholique ou de maisons religieuses, seront assimilés pour tous les effets en matière de contribution, à ceux destinés à des fins de bienfaisance ou d'enseignement gratuit » (art. XX, 5).

Pour la conservation du patrimoine artistique de l'Eglise, qui est en même temps d'importance historique pour la nation espagnole, l'article XXI prévoit l'établissement de commissions mixtes sous la présidence de l'Ordinaire local. Ces commissions interviendront en matière de fouilles, de restaurations, d'aliénations. Les autorités ecclésiastiques favoriseront l'accès aux archives ecclésiastiques publiques et l'Etat contribuera à l'installation et l'organisation de ces archives.

Immunités personnelles et locales.

Les dispositions des canons 120-122 et 614 du Code sont sanctionnées dans les articles XIV-XVI du Concordat : « Les clercs et les religieux ne seront pas obligés d'assumer les charges publiques ou fonctions qui, suivant les normes du droit canonique, seraient incompatibles avec leur état » (art. XIV). La permission de l'Ordinaire propre et de l'Ordinaire du lieu est toujours requise pour accepter un emploi public. « Les clercs et les religieux, qu'ils soient profès ou novices, sont exemptés du service militaire » (art. XV). Leur situation pour le temps de paix (sursis répétés jusqu'à l'ordination ou la profession) et en cas de guerre (assistance spirituelle ou services appropriés) avait déjà été réglée par la convention du 5 août 1950

sur l'assistance religieuse aux forces armées [28]. Ces dispositions restent en vigueur.

Le privilège du for est organisé de la manière suivante : Les prélats dont parle le c. 120, § 2 ne peuvent être cités devant un tribunal civil sans la permission du Saint-Siège (art. XVI, 1). Le Saint-Siège consent à ce que les affaires contentieuses, concernant des biens ou des droits temporels, dans lesquelles seraient cités des clercs ou des religieux, soient portées devant les tribunaux de l'Etat moyennant notification préalable à l'Ordinaire du lieu et communication à lui faire de la sentence (art. XVI, 2). L'Etat, à son tour, reconnaît la compétence exclusive des tribunaux de l'Eglise pour les délits constituant uniquement la violation d'une loi ecclésiastique (art. XVI, 3). Le Saint-Siège admet que les causes criminelles contre les clercs ou religieux, pour délits relevant du droit pénal de l'Etat, soient jugées par les tribunaux civils ; le consentement de l'Ordinaire du lieu est cependant requis. Diverses mesures sont prévues pour que ces affaires et le régime pénitentiaire éventuellement subséquent n'entraînent pas de déshonneur spécial pour les clercs ou religieux incriminés (art. XVI, 4). Le privilège « de compétence » est reconnu (art. XVI, 5). Les clercs pourront être cités comme témoins devant les tribunaux civils ; mais dans les causes criminelles entraînant des peines graves, l'autorisation préalable de l'Ordinaire du lieu sera requise (c. 139, § 3). Jamais personne ne pourra forcer les clercs à donner des renseignements sur des personnes ou des choses qu'ils connaissent du fait de leur ministère sacré (art. XVI, 7).

Le port de l'habit ecclésiastique ou religieux par ceux qui n'en ont pas ou n'en ont plus le droit sera interdit par l'Etat et puni comme il en va pour le port indû de l'uniforme militaire (art. XVII).

Par une disposition qui ne se rencontre pas fréquemment dans les concordats de ce siècle [29], est affirmée l'immunité des églises, chapelles, cimetières et autres lieux sacrés (c. 1160), ainsi que des palais épiscopaux, des séminaires, des maisons et offices paroissiaux et rectoraux, des maisons religieuses. On prévoit les mesures à prendre en cas de nécessité urgente ou à l'occasion d'une expropriation pour utilité publique. Les autorités ecclésiastiques de leur côté doivent assurer dans ces édifices l'observation des lois communes de sécurité et d'hygiène (art. XXII).

Administration ecclésiastique.

Quant à la nomination des évêques, le concordat, dans son article VII, se contente de confirmer l'accord conclu le 7 juin 1941 [30]. Rap-

28. *Ecclesia*, n. 642, 1953, p. 30-31 ; *Concordat*, p. 43, 44.
29. Restrepo, *o.c.*, note 17.
30. *A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 480-481 ; *N.R.Th.*, 1946, p. 835 ; *Ecclesia*, n. 13, 1941, p. 4 ; *Concordat*, p. 25-27.

pelons la substance de cette convention. A la vacance d'un siège ou lorsque la curie romaine voudra nommer un coadjuteur avec droit de succession, le Nonce apostolique à Madrid, d'accord avec le Gouvernement espagnol, présentera au Souverain Pontife une liste d'au moins six candidats. Le Saint-Père en retiendra trois, dont les noms seront communiqués au Chef de l'Etat pour qu'il choisisse et propose officiellement l'un d'entre eux. Le Pape se réserve toujours le droit de pouvoir proposer d'autres noms complémentaires. Le concordat de 1851 sur ce point (art. XLIV) ne faisait que renvoyer à celui de 1753 qui reconnaissait le droit royal de présentation. Le Souverain Pontife ne pouvait même refuser les noms présentés par le roi, s'il n'avait des objections canoniques à y opposer. L'accord de 1941 était donc, en partie, une limitation du privilège traditionnel de présentation royale. Toutefois, on peut remarquer que cet article a, dans sa souplesse, sa faiblesse même, puisqu'il se présente très peu protégé par une forme canonique. On dirait que le concordat devient en ce point un accord amical, plutôt qu'un pacte juridique. La force incontestable d'un privilège séculaire et les restrictions qu'y apportait l'accord de 1941 nous empêchent cependant de nous rallier pleinement aux réserves faites sur cette concession, même par des juristes espagnols.

Ainsi que dans la plupart des concordats modernes, on s'engage dans celui-ci à une revision des circonscriptions ecclésiastiques, dans le but de les faire coïncider autant que possible avec les limites des provinces civiles (art. IX). Aucune partie du territoire espagnol ne dépendra d'un diocèse établi dans un pays étranger. La république d'Andorre continuera à relever de l'évêché espagnol d'Urgel (art. IX, 1). L'établissement de nouveaux diocèses et de modifications importantes de leur territoire devront être réglés de commun accord (art. IX, 2).

La convention conclue le 5 août 1950 [31] pour l'établissement d'un Vicaire général aux armées et l'assistance spirituelle aux forces militaires de l'Etat est confirmée (art. XXXII). C'est la première fois qu'un point de ce genre est introduit dans un concordat. Jusqu'ici, il faisait uniquement l'objet d'une constitution pontificale. Cette convention de 1950 fixait les pouvoirs du Vicaire Général aux armées, le statut des aumôniers, leurs pouvoirs paroissiaux, leur juridiction personnelle sur tous les militaires et leurs familles. Dans le protocole du concordat à l'art. XXXII, cette juridiction est étendue « à tous les fidèles des deux sexes, soit laïques, soit religieux, qui servent de manière stable, à quelque titre que ce soit, dans l'Armée, à condition qu'ils résident habituellement dans les casernements ou dans les lieux réservés aux militaires ».

31. *Ecclesia*, n. 474, 1950, p. 6; n. 642, 1953, *Jurisdicción castrense exenta*, pp. 29-32; *Concordat*, p. 39-44.

Pour les nominations aux bénéfices non consistoriaux, l'accord du 16 juillet 1946 [32] reste en vigueur (art. X). L'autorité ecclésiastique pourra librement ériger de nouvelles paroisses ou modifier le territoire des anciennes, sauf entente avec l'Etat si ces mesures entraînent pour celui-ci de nouvelles charges financières.

Par contre, en cas de regroupement de paroisses existantes, par l'union sous un curé et un ou plusieurs vicaires, ou par la réunion de plusieurs prêtres dans un seul presbytère, sera maintenue l'entièreté des dotations antérieures (art. XI). Enfin, l'art. XII annonce l'intention du Saint-Siège et du gouvernement espagnol de régler au plus tôt, par un accord particulier, ce qui a trait au régime des chapellenies et des fondations pieuses en Espagne.

Mariage religieux.

L'article XXIII pose en principe que « l'Etat espagnol reconnaît les pleins effets civils du mariage contracté selon les normes du droit canonique ». Le protocole final s'étend assez longuement sur le mode de cette reconnaissance. En aucun cas, la présence d'un fonctionnaire de l'Etat n'est requise pour que le mariage canonique entraîne les effets civils. Ceci est conforme à l'art. 77 du Code espagnol qui ne prévoit la présence de l'employé municipal au mariage canonique que « pour vérifier la transcription immédiate dans le registre civil ». Si la transcription n'est pas faite immédiatement après la cérémonie religieuse, elle pourra toujours l'être à la demande de tous ceux qui y ont intérêt, même après la mort des conjoints. Les effets civils seront reconnus dans tous ces cas à partir de la date du mariage religieux. Cependant si la transcription n'est demandée que cinq jours après le mariage canonique, elle n'infirmera pas les droits acquis légitimement par des tierces personnes.

Le protocole final contient d'autres dispositions importantes : La législation civile sera harmonisée avec les canons 1034 et 1035 du Code de droit canonique. Le premier porte sur le mariage des mineurs : il demande en principe que les parents soient prévenus et n'opposent pas une interdiction raisonnable. Cependant, il appartiendra à l'Ordinaire de voir s'il y a lieu de permettre le mariage, même en dehors du consentement des parents. Le Code ne parle pas de l'intervention des parents dans le mariage des majeurs. La loi espagnole au contraire exige la permission des parents s'il s'agit de mineurs et demande que les majeurs aient obtenu le consentement de leurs parents. La conciliation des deux législations facilitera la solution de cas malaisés.

Le Code de droit canonique (c. 1035) pose le principe du droit au mariage pour ceux que la loi n'empêche pas de le contracter : loi

32. *Ecclesia*, n. 262, 1946, p. 7; *Concordat*, p. 29-37.

divine pour tous, loi ecclésiastique pour les baptisés, loi civile pour les non-baptisés. Ici également, l'Etat espagnol s'engage à supprimer à l'art. XXIII, C). C'est-à-dire, l'Etat ne reconnaît pas les mariages à ceux qui sont sujets au service militaire, aux veuves si ce n'est 301 jours après le décès de leur époux.

« En matière de reconnaissance de mariage mixte (entre baptisés, dont une partie est catholique et l'autre non-catholique), l'Etat mettra en harmonie sa propre législation avec le droit canonique » (Protocole à l'art. XXIII, c). C'est-à-dire, l'Etat ne reconnaît pas les mariages mixtes qui ne sont pas contractés en conformité avec la législation canonique. On sait que ces mariages, l'empêchement une fois levé, doivent être célébrés dans la forme canonique (c. 1099, § 1, n° 2). Le mariage civil est donc justement supprimé pour tous les baptisés catholiques qui se marient en Espagne. La législation de l'Etat sur le mariage civil est réservée exclusivement aux non-baptisés. Et à ce sujet on dispose que « dans la réglementation juridique du mariage entre non-baptisés, on n'établira pas d'empêchements opposés à la loi naturelle » (art. XXIII, Protocole, d).

« L'Etat espagnol reconnaît la compétence exclusive des tribunaux ecclésiastiques dans les causes concernant la nullité du mariage, la séparation des conjoints, la dispense du mariage célébré et non consommé, ainsi que la procédure relative au privilège paulin » (art. XXIV).

Les sentences définitives des tribunaux ecclésiastiques seront transmises au tribunal civil compétent. Celui-ci prendra des mesures pour qu'elles aient leurs effets civils, ordonnant, par exemple, l'annotation des déclarations de nullité en marge de l'acte d'inscription du mariage dans le registre civil. Un principe important est affirmé dans le même article. « En général, toutes les sentences, décisions administratives et décrets émanés des autorités ecclésiastiques, en n'importe quelle matière du domaine de sa compétence, auront aussi effet dans l'ordre civil, lorsqu'ils auront été communiqués aux autorités compétentes de l'Etat, lesquelles prêteront, en plus, l'aide nécessaire pour leur exécution » (art. XXIV, 4). Bien que de portée générale, ce texte pourra sans doute permettre la solution de difficultés particulières en matière matrimoniale. On sait que la loi de la Deuxième République du 1er mars 1932 établissant le divorce civil a été révoquée par la loi du 23 septembre 1939. Des mariages nuls de catholiques, contractés à cette époque et suivis d'autres unions, n'ont pu être régularisés, parce qu'un divorce civil est devenu impossible. Si, à l'avenir, les autorités ecclésiastiques admettent à un mariage religieux ces conjoints, ils ne risquent plus d'être incriminés du délit civil de bigamie.

Pour parfaire l'accord entre l'Eglise et l'Etat en matière matrimoniale, le Saint-Siège confirme (art. XXV, 1) le *Motu proprio* du 7 avril 1947, rétablissant le Tribunal de la Rote auprès de la Nonciature

à Madrid [33]. De plus, à la Rote romaine, deux auditeurs seront de nationalité espagnole (art. XXV, 2), le Gouvernement se chargeant lui-même de leur entretien (Protocole, à l'art. XXV).

Enseignement.

C'est une section notable du Concordat que celle qui traite de l'enseignement religieux et des écoles (art. XXVI-XXXI, XXXIII). Ici comme ailleurs, il y a une large reconnaissance des droits de l'Eglise en la matière.

L'enseignement devra être conforme aux principes du dogme et de la morale de l'Eglise catholique, dans toutes les écoles de la nation de tout ordre et de tout degré (art. XXVI). Les Ordinaires veilleront sur tous ces centres en ce qui concerne la pureté de la foi, les bonnes mœurs, l'éducation religieuse. « Les Ordinaires pourront exiger que soient interdits ou que soient retirés les livres, publications et matériel d'enseignement contraires au dogme et à la morale catholique » (*ibid.*). C'est l'application du canon 1381, § 2.

L'enseignement de la religion catholique est obligatoire dans tous les centres d'instruction, qu'ils soient d'Etat ou non. « Seront dispensés de cet enseignement les enfants de non-catholiques lorsque leurs parents ou ceux qui les remplacent en font la demande » (art. XXVII, 1).

Dans les écoles primaires de l'Etat, l'enseignement de la religion sera donné par les maîtres, sauf si l'Ordinaire s'y opposait dans un cas déterminé, selon le c. 1381, § 3. Le curé ou son délégué y donneront aussi régulièrement des leçons de catéchisme. Dans l'enseignement moyen public, ce seront des prêtres ou des religieux qui seront chargés de ce cours, subsidiairement des maîtres, nommés par l'Etat sur proposition de l'Ordinaire. Les connaissances pédagogiques seront garanties éventuellement par des examens. L'enseignement de la religion dans les universités ou instituts assimilés sera donné par des ecclésiastiques munis du titre de docteur d'une université ecclésiastique ou d'un grade équivalent dans leur Ordre, s'il s'agit de religieux.

Tous ces professeurs de religion jouiront des mêmes droits que les autres professeurs. Les professeurs de religion dans les écoles qui ne relèvent pas de l'Etat devront posséder un certificat spécial d'aptitudes, délivré par l'Ordinaire. Les programmes de religion pour toutes les écoles seront fixés d'accord avec les autorités ecclésiastiques compétentes.

Des inquiétudes s'étaient manifestées récemment en Espagne au sujet de la liberté d'enseignement [34]. Mais voici, heureusement, que

33. *A.A.S.*, XXXIX, 1947, p. 155-163; *N.R.Th.*, 1947, p. 868. Voir *supra*, note 9.

34. Nous songeons surtout à l'opposition faite par beaucoup de catholiques espagnols, surtout par des religieux enseignants, lors de l'élaboration de la nouvelle loi sur l'enseignement secondaire, du 26 février 1953.

le concordat reconnaît à l'Eglise le droit d'établir des écoles de tout genre, même des universités, et avec la collaboration des laïques (art. XXXI). « En ce qui se réfère aux dispositions civiles relatives à la reconnaissance, aux effets civils, des études qui y sont faites, l'Etat agira d'accord avec l'autorité ecclésiastique compétente » (*ibid.*).

Les universités de l'Etat, avec l'assentiment de l'autorité ecclésiastique, pourront organiser des cours réguliers, spécialement de philosophie scolastique, de théologie sacrée et de droit canonique (art. XXVIII, 1). Les autorités ecclésiastiques permettront que dans quelques-unes de leurs universités soient aussi immatriculés des étudiants laïques et qu'ils obtiennent les titres académiques dans les mêmes facultés (art. XXVIII, 2).

D'autre part, « les universités ecclésiastiques, les séminaires et les autres institutions catholiques pour la formation et la culture des clercs et des religieux continueront de dépendre exclusivement de l'autorité ecclésiastique et jouiront de la reconnaissance et de la garantie de l'Etat » (art. XXX, 1). C'est la reconnaissance du c. 1352. Les normes de l'accord du 8 décembre 1946 [35] demeureront en vigueur. L'Etat s'engage même à soutenir dans la mesure du possible les maisons de formation des Ordres et Congrégations religieuses, surtout s'il s'agit de missionnaires. Les grades ecclésiastiques sont reconnus par l'Etat (art. XXX, 2).

Au sujet de la diffusion de l'idée religieuse, il faut signaler une disposition toute nouvelle dans le droit concordataire, celle que l'art. XXIX énonce comme suit : « L'Etat veillera à ce que, dans les institutions et services de formation de l'opinion publique, en particulier dans les programmes de radiodiffusion et de télévision, soit donnée une place convenable à l'exposé et à la défense de la vérité religieuse par des prêtres et des religieux désignés d'accord avec l'Ordinaire respectif ».

Notons enfin une application particulière concernant l'assistance spirituelle dans les centres d'hospitalisation et la formation religieuse du personnel affecté à ces établissements : « L'Etat, d'accord avec l'autorité ecclésiastique compétente, pourvoira au nécessaire afin que, dans les hôpitaux, sanatoria, orphelinats et centres similaires, soit assurée l'assistance religieuse convenable aux hospitalisés et pour qu'il soit veillé à la formation religieuse du personnel inscrit dans les dites institutions. L'Etat fera également en sorte que soient observées ces normes dans les établissements analogues de caractère privé. » (art. XXXIII).

Action catholique.

L'article XXXIV affirme d'une part le droit de l'Action catholi-

35. *Ecclesia*, n. 283, 1946, p. 5; *Concordat*, p. 45-54.

que espagnole d'exercer librement son mandat apostolique dans la dépendance immédiate de la hiérarchie ; d'autre part, « pour ce qui concerne des activités d'un autre genre, elle se maintiendra dans l'esprit de la législation générale de l'Etat ».

Son Excellence Mgr Zacarías de Vizcarra, évêque conseiller de l'Action catholique espagnole, commente longuement dans *Ecclesia* cet article du Concordat [36]. Il l'estime préférable aux dispositions des Concordats italien et autrichien en la matière [37].

L'activité apostolique propre à l'Action catholique peut s'exercer dans un quadruple domaine : piété, culture, bienfaisance, action sociale. Mais la politique, le syndicalisme, l'activité purement technique, financière ou économique ne sont pas du domaine propre de l'Action catholique. Ce sont précisément « ces activités d'un autre genre » qui ne peuvent s'exercer que « dans l'esprit de la législation générale de l'Etat ».

Cette dernière phrase, on le pressent, pourrait donner matière à des interprétations divergentes. Même l'Evêque-Conseiller de l'Action catholique espagnole semble prévoir les doutes et difficultés qui surgiront du fait de l'imprécision du texte. Aussi est-on heureux de lire dans l'article qui suit immédiatement (XXXV) que l'on a prévu une solution amiable des problèmes éventuels : « Le Saint-Siège et le gouvernement espagnol procéderont d'un commun accord pour résoudre les doutes ou les difficultés qui pourraient surgir dans l'interprétation ou application de toute clause du présent Concordat, en s'inspirant des principes qui l'animent ».

Il semble en tout cas qu'on n'ait pas voulu dans ce document préciser davantage les rapports mutuels dans le domaine social entre l'action de l'Eglise et l'action des organismes civils officiels.

Culte. Privilèges liturgiques et autres.

L'Etat espagnol s'engage à reconnaître comme jours fériés tous les jours établis comme tels par l'Eglise dans le droit canonique ou dans des ordonnances locales. Qui plus est, « sa législation donnera les facilités nécessaires aux fidèles pour qu'ils puissent accomplir en ces jours leurs devoirs religieux. Les autorités civiles, tant nationales que locales, veilleront à ce que soit observé, comme il convient, le repos dominical » (art. V). Dans les accords récents, seuls le concordat italien (art. XI) et le concordat autrichien (art. IX) avaient fixé la liste des jours fériés ; ils ne disaient rien de la manière dont

36. *Ecclesia*, n. 642, 1953, p. 45-55.

37. A lire les textes des concordats avec l'Italie (art. XLIII), l'Allemagne (art. XXXI), l'Autriche (Prot. à l'art. XIV) et surtout lorsqu'on connaît les vicissitudes de l'application de ces principes, on se rend compte que ce point est particulièrement délicat dans les rapports actuels entre l'Eglise et les Etats, en général assez ombrageux en la matière.

l'Etat s'intéresserait à leur observation. Le concordat espagnol de 1851 n'avait rien disposé en cette matière.

« Conformément aux concessions des Souverains Pontifes saint Pie V et Grégoire XIII, les prêtres espagnols adresseront chaque jour à Dieu des prières pour l'Espagne et pour le chef de l'Etat, suivant la formule traditionnelle et les prescriptions de la liturgie » (art. VI) [38].

Il faut rapprocher de ce privilège liturgique les privilèges honorifiques conférés par l'art. XVI. En considération des liens de piété et dévotion qui ont toujours existé entre la nation espagnole et la basilique de Sainte-Marie Majeure, le Chef de l'Etat espagnol est considéré comme chanoine honoraire de la basilique et les privilèges dont y jouissaient jadis les Souverains espagnols lui sont concédés. Le Chapitre libérien comptera toujours un chanoine espagnol. Trois messes solennelles seront célébrées chaque année pour la propagation de la foi et aux intentions du Chef d'Etat et de la nation espagnole.

L'Etat s'engage à remettre le premier janvier de chaque année au Saint-Siège 8.000 pesetas-or pour le chapitre et les frais d'entretien de la basilique. Pour saisir la portée de ces dispositions qui avaient été arrêtées d'abord dans la bulle *Hispaniarum fidelitas* du 5 août 1953, il faut se reporter à l'histoire des vicissitudes d'une fondation remontant à Philippe IV le 7 octobre 1647 [39].

Dans le même art. XIII on accorde en outre que « l'espagnol soit l'un des idiomes admis pour traiter les causes de béatification et canonisation à la S. Congrégation des Rites ».

VUE D'ENSEMBLE

Relevons avant tout, avec *L'Osservatore Romano* du 28 août 1953, que ce concordat, à la différence de ce qui a lieu fréquemment, ne vient pas mettre fin à un état de discorde ou terminer une période de tension mais plutôt renforcer et stabiliser une situation de fait déjà existante [40].

La note la plus remarquable de ce document c'est la pleine recon-

38. On sait que les prières de l'Eglise pour les rois et empereurs datent des premiers siècles du christianisme. La prière liturgique *pro imperatoribus* demeura incluse dans le canon de la Messe, jusqu'à la réforme du missel, en 1570. Ce fut alors que le privilège fut accordé à l'Eglise d'Espagne par saint Pie V de pouvoir continuer de prier pour le Roi chaque jour à la messe. Il fut confirmé plus tard par le pape Grégoire XIII. La formule adoptée dans le *Te igitur* est la suivante : « Una cum famulo tuo Papa nostro N., et Antistite nostro N., et *Duce nostro N.*, et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus ». Une autre oraison quotidienne en Espagne est la collecte *Et famulos* dont l'origine est malaisée à établir. Elle fait mention du pape, de l'évêque et du chef de l'Etat. Il y a enfin dans les prières du vendredi et du samedi saints mention du chef de l'Etat. Voir à ce propos l'article bien documenté du P. F. Lodos, S. J., dans *Ecclesia,* 31 octobre 1953, p. 12-14.

39. *Ecclesia,* n. 633, 1953, p. 11 ; *Concordat,* p. 35-38.

40. Cfr *La Documentation catholique,* 1953, col. 1168.

naissance du Droit de l'Eglise par l'Etat espagnol. On n'y affirme pas seulement en principe, mais aussi dans ses conséquences, le caractère de société parfaite de l'Eglise catholique, sa personnalité juridique au regard du droit espagnol et du droit international.

La législation sur le mariage, par exemple, et même la reconnaissance des immunités ecclésiastiques sont parfaitement en accord avec le droit canonique. L'affirmation des droits de l'Eglise dans le domaine de l'instruction n'est pas moins significative dans les circonstances concrètes qui ne faisaient pas espérer une si franche et totale acceptation. Outre cela, il faut souligner l'aide économique considérable, qui est promise en guise de réparation, pour l'établissement de la dotation du clergé, des séminaires et des universités ecclésiastiques, pour les subsides que requiert la construction de nouveaux bâtiments.

L'Etat apporte ainsi à l'Eglise des moyens puissants pour l'aider à accomplir sa mission. Mais, l'Etat bénéficiera aussi du concordat. En même temps qu'il offre à l'Eglise, il obtient d'Elle une collaboration décidée pour le bien religieux et moral de la nation et le service des intérêts du peuple. Cette collaboration est promise et désirée par les deux parties contractantes, comme le but primordial de cet accord. La chose est affirmée au début même du Concordat : « Au nom de la Très Sainte Trinité, le Saint-Siège et l'Etat espagnol, animés du désir d'assurer une féconde collaboration pour le plus grand bien de la vie religieuse et civile de la nation espagnole... »

Nous voyons dans ce texte l'affirmation d'un autre désir, qui est certainement celui du peuple espagnol d'aujourd'hui comme de son gouvernement : celui que l'Espagne reprenne son ancienne physionomie morale. L'Espagne ne sera grande — dit-on partout en ce pays — que pour autant qu'elle retrouvera sa grandeur religieuse. C'est pour cela que l'unité religieuse est si clairement affirmée dans la convention (art. I, avec le protocole) qui fait appel à diverses reprises aux traditions catholiques de la nation espagnole (art. I, III, VI, XIII, XIX § 3, XXI, etc.).

Le Chef de l'Etat s'en est expliqué de façon très nette dans son message aux Cortès :

« L'Espagnol ne conçoit pas une situation nationale stable, ni encore moins prospère, si elle n'est pas fondée sur une parfaite coordination de la mission et des fins respectives de l'Eglise et de l'Etat. L'Eglise et l'Etat sont deux sociétés complètes et parfaites, dont l'élément matériel, population et territoires, est le même, bien que la fin et l'autorité en soient différentes. Il n'y a donc pas place en bonne logique pour un régime de séparation entre l'Eglise et l'Etat comme le proposaient les régimes libéraux. Celui qui convient à l'Espagne est justement cette « union sans confusion » que proclame l'authentique thèse catholique [41] ».

La chose n'a pas échappé aux commentateurs étrangers :

41. *Concordat*, p. 71.

« La politique actuelle du Gouvernement espagnol *n'est* qu'une reprise de la politique ancienne, par delà des déviations successives du régalisme, de l'anticléricalisme et du laïcisme; elle veut être un retour aux sources authentiques du génie national, de la *hispanidad*. C'est dans ce but qu'a été conclu avec le Saint-Siège un pacte solennel. Si le général Franco a avantagé l'Eglise de toute manière, s'il a déclaré le catholicisme seule religion de l'Etat, s'il a restauré un enseignement public strictement catholique, c'est pour renouer plus fortement que jamais avec les traditions de l'Espagne. En regard des privilèges accordés à l'Eglise, on ne peut vraiment pas regarder comme des concessions au régalisme le droit de présentation des évêques et l'établissement à Madrid d'un tribunal de la Rote. Ce sont des compensations modérées en somme, fondées elles-mêmes sur d'anciennes coutumes, antérieures à la politique régalienne [42] ».

Nous ne discuterons pas si cet accord a été un succès politique de l'Espagne, « la caution morale dont le gouvernement de Madrid avait peut-être le plus besoin [43] », ou s'il a été plutôt une victoire remportée par la diplomatie vaticane. Il s'agit, nous le répétons, d'un traité de paix amical et de collaboration sans réserve dans *un même but*; la victoire a donc été remportée par les deux parties en tant que ce document est une approbation expresse de ce qui avait été déjà accordé provisoirement.

On a pourtant manifesté des doutes sur quelques aspects du nouvel accord [44], comme, par exemple, sur la portée pratique de l'article XXXIV visant les associations d'Action catholique espagnole. Il ne paraît pas qu'on y ait apporté une solution définitive aux difficultés qui se sont fait sentir au cours de ces dernières années entre des militants de l'Action catholique ouvrière d'une part, et des militants politiques et syndicalistes, de l'autre.

Dans beaucoup de commentaires, on redoute plus ou moins explicitement les réactions anticléricales que de si grandes faveurs ou privilèges mutuels pourraient provoquer ou simplement réveiller. Il en est parmi les espagnols qui n'aiment pas voir l'Eglise trop favorisée par l'Etat, ou qui n'acceptent pas pleinement les intentions religieuses du gouvernement. Il est exact, d'après des informations récentes, que des réactions défavorables se sont fait sentir dans les milieux ouvriers espagnols et même dans certains milieux intellectuels.

Mais outre qu'il est fort difficile d'apprécier exactement l'importance de ces premières réactions, il faudrait voir dans quelle mesure elles sont fondées sur une vue d'ensemble de la situation réelle. L'Eglise doit tenir compte, autant que possible, des susceptibilités blessées;

---

42. Joseph Lecler, *Le Nouveau Concordat Espagnol,* dans les *Etudes,* janvier 1954, p. 114.

43. Ainsi s'exprime *Le Monde,* du 29 août 1953 dans un article intitulé : « Caution morale? »

44. Voir, par exemple, les quelques remarques qui ont été faites par M. le chanoine Aubert dans son article « Le concordat espagnol », paru dans *La Revue Nouvelle,* 15 novembre 1953. Nous ne partageons pas son avis sur tous les points.

mais elle ne doit pas en être à ce point dépendante qu'elle ne puisse accorder à bon droit un privilège opportun ou accepter, pour un but vraiment surnaturel, une faveur raisonnable. Au reste, c'est à la suprême autorité ecclésiastique qu'appartient le droit de juger en dernière instance de l'opportunité d'un tel accord.

D'autre part, il n'est pas moins vrai que les éventuelles réactions anticléricales, que suscite la situation privilégiée de l'Eglise dans un pays, seront vite atténuées si le clergé et la hiérarchie ne s'en servent que pour favoriser la nation — et avant tout la grande masse ouvrière — par une action évangélique, libre d'entraves, protégée par l'Etat, mais humble et désintéressée. Ce n'est ni la lettre ni l'esprit du concordat qui pourraient justifier l'hostilité, mais éventuellement la manière dont on appliquerait certaines de ses dispositions.

On pourrait enfin objecter à ce Concordat, qu'on y suppose trop facilement l'unité religieuse du peuple espagnol (art. I, Prot. art. I). Or l'on relève des indices certains d'une déchristianisation progressive, surtout dans la masse ouvrière. N'a-t-on pas pu noter dans une enquête très récente que

« ...l'immense majorité des travailleurs espagnols n'a pas évolué, comme on le désirait, vers un sentiment plus chrétien de la vie. Nos ouvriers sont dans une grande ignorance religieuse et peu nombreux sont ceux qui manifestent quelque envie de vivre autrement. On pourrait compter ceux qui savent raisonner au sujet des dogmes, même superficiellement [45] » ?.

S'il est vrai qu'il puisse y avoir, même dans une partie du clergé, des illusions sur la situation réelle du catholicisme espagnol, il n'est pas moins certain que beaucoup d'autres prêtres et évêques se rendent bien compte de la situation « missionnaire » d'une partie de l'Espagne. Mais il ne faut pas trop oublier que, malgré la grande ignorance religieuse d'une bonne partie des travailleurs espagnols, il n'existe pas chez eux de mépris de la religion ; « il subsiste même en eux un fonds de conscience religieuse qu'on pourrait utiliser pour leur rénovation spirituelle [46] ».

Et c'est ce fonds de foi qui est surtout visé quand on affirme l'unité religieuse de l'Espagne. L'Eglise et l'Etat catholique sentent la grande responsabilité de protéger contre l'erreur et le mal ces centaines de milliers d'espagnols baptisés qui ont laissé mourir ou étouffer la foi de leur baptême. Si la situation de l'Eglise catholique est bien établie en Espagne on facilitera beaucoup cette rénovation spirituelle. Le fait de l'indifférence de beaucoup de catholiques est une raison de plus pour que l'Eglise et l'Etat collaborent de commun accord pour restaurer la pratique religieuse catholique du peuple espagnol.

Antonio BLANCH, S. J.

45. Résumé des enquêtes réalisées par les conseillers religieux des syndicats, dans *Ecclesia*, 23, janvier 1954. Voir traduction française dans *La Doc. cath.*, 21 février 1954, col. 242-243.

46. Voir le « Résumé des enquêtes... », dans *Ecclesia, loc. cit.*

Notes de théologie pastorale

POUR UNE THÉOLOGIE DE LA PAROISSE

« Les sources de la pastorale sont essentiellement et d'abord théologiques [1] ». On ne saurait assez insister sur ce fait, surtout à une époque où se produit une certaine effervescence tant dans le domaine des idées que dans celui des initiatives. Il ne paraît pas douteux que si la pastorale possédait et vivait d'une solide synthèse doctrinale relative à la paroisse, celle-ci ne connaîtrait pas l'incontestable discrédit dont elle souffre dans trop de milieux catholiques. Aussi croyons-nous utile de signaler la remarquable esquisse de pareille synthèse, présentée à la session de 1953 de l'Institut de Pastorale de Vienne [2]. S'il est vrai que la valeur des rapports présentés à cette session consacrée à la paroisse est inégale, on constate aussitôt que les rapports qui s'attachent à l'histoire de la paroisse, à la pastorale ou à la théologie de la paroisse, offrent de loin le plus de richesses et d'enseignements. Cette constatation fait toucher du doigt la pertinence des remarques du P. De Coninck : « La situation religieuse du moment exige plus que des initiatives personnelles, si nombreuses, si généreuses, si heureuses soient-elles ». Nous avons un besoin urgent de recherches et d'études sérieuses, prudentes et bien mûries...

« Contribution à la théologie de la paroisse ». Sous ce titre, en quelques pages d'une extraordinaire densité, le Dr Arnold, professeur à l'Université de Tubingue, étudie d'abord le concept de la paroisse, puis les dispositions du Droit Canon relatives à la paroisse et enfin les données dogmatiques qui fourniront une théologie de la paroisse. Cette triple étude constitue un modèle de synthèse élégante, claire et solide. Elle était précédée d'ailleurs, à la session de Vienne, d'une étude pénétrante du P. Schrott, S. J., sur l'évolution de la paroisse et de la pastorale au cours des âges. La lecture de ces deux travaux procure des satisfactions qui font oublier aisément certaines faiblesses rencontrées dans d'autres rapports de cette session qui sacrifie parfois un peu aux exigences de notre époque avide de recettes et de nouveautés...

D'où vient le terme de paroisse? Plus d'un lecteur se verra obligé de constater qu'il ne s'est jamais posé la question. Or la réponse à celle-ci est pleine d'enseignements. Παροικία et Παροικεῖν traduisent l'idée d'habitation passagère à l'étranger, de résidence sans vraie demeure et sans citoyenneté, en un mot : l'étranger. Les premiers chrétiens se considèrent comme passant sur terre en citoyens du Ciel, vivant au milieu d'un monde hostile à Dieu. La paroisse est la communauté de ces chrétiens en voyage vers la vraie patrie. Qui ne voit poindre ici le mystère pascal, l'attente de la parousie? Qui ne comprend la nécessité pour cette communauté, en marche vers la Terre promise, de rester bien unie, bien fervente, bien docile à la conduite du pasteur, toute pleine de charité envers les frères malheureux ou pécheurs, afin que personne ne reste en arrière et ne se perde en pays ennemi? Le curé qui enseignera à ses paroissiens cette admirable signification du terme « paroisse » aura la douce surprise de constater l'intérêt, l'attention émouvante de son auditoire.

---

1. L. De Coninck, S. J., *Les orientations actuelles de la théologie pastorale,* dans la *N.R.Th.,* 1954, p. 138.
2. *Die Pfarre. Gestalt und Sendung,* Vienne, Herder, 1953.

Mais, par la suite, le terme « paroisse » a perdu de sa signification strictement religieuse pour devenir une expression de droit canonique. On sait que le Concile de Trente définit la paroisse : « une partie déterminée du diocèse dotée de son église propre, pour sa population propre, et commise au soin de son propre pasteur ». Il est donc bien évident que la paroisse n'est pas de droit divin, mais issue du droit administratif en subordination au diocèse confié de droit divin à l'évêque. Le curé, unique pour chaque paroisse, régit celle-ci au nom de l'évêque et le canon 464 stipule qu'il doit exercer le soin des âmes pour *tous* ses paroissiens non légitimement exempts. Tous ses paroissiens ! Dans ses allocutions récentes le Pape Pie XII revient fréquemment sur cette responsabilité du curé, responsabilité à laquelle celui-ci ne pourra répondre en bien des cas, dit le Saint Père, s'il ne fait appel aux missionnaires laïcs [3].

On sait que pendant tout le moyen âge la confession, au moins la confession pascale des fidèles, se faisait obligatoirement dans la paroisse, « à leur propre curé » ! Personne ne songe à souhaiter la remise en honneur de pareille législation. Mais le conseil du Concile de Trente n'est pas aboli, qui engage les paroissiens à bénéficier de préférence de l'aide spirituelle, de la prédication de leur curé, des offices de leur paroisse et de la réception des sacrements dans icelle. « Le catholique est vraiment chez lui dans sa paroisse. Le catholicisme se réalise par ses paroisses ». La spécialisation des groupements sociaux, le principe de la « liberté de groupement » ne sont pas discutables et nécessitent donc des organes de pastorale extra-paroissiale pour des couches de population différenciées. « Mais, écrit le Dr Arnold, si légitime que soit cette différenciation, elle ne peut faire oublier le grand bienfait de l'unité de la paroisse. En vue de cette unité, il semble que l'insertion des groupes spécialisés et de la pastorale leur adaptée doit s'accomplir dans l'unité qu'impose la nature même de la paroisse... Il serait dangereux de vouloir établir les groupes spécialisés à côté de la paroisse. Rien ne sert de proclamer que l'on désire collaborer, établir un compromis et se livrer à une fructueuse émulation... Compromis et émulation ne sont fructueux que si tous sont disposés à servir avec amour au bien de l'ensemble. Et cela ne se réalisera vraiment que dans la paroisse, à l'église, dans une union explicite et précise. » Ces considérations ne méritent-elles pas d'être méditées à une époque où parfois les « chapelles » menacent de faire tort à « l'église » ?

Ce grave souci de l'unité en paroisse suggère au Dr Arnold cette autre réflexion qui mérite considération. « Il n'est pas expédient, dit-il, d'établir comme responsables de portions de la paroisse plusieurs vicaires... En fait c'est le curé et non un certain nombre de vicaires se succédant à intervalles plus ou moins rapprochés, qui doit assurer normalement la cohésion de la paroisse ». D'où la nécessité de ramener les paroisses à l'échelle humaine.

La dogmatique enfin va nous fournir les éléments les plus riches d'une synthèse de la paroisse. Il s'agit de l'*Ecclesia*. La paroisse n'est pas de droit divin. La chose est entendue. Mais le Dr Arnold estime avec bon nombre de théologiens que pour saint Paul, si l'on considère les rapports entre l'Eglise universelle et les communautés locales, la communauté locale n'est rien d'autre que l'Eglise universelle des saints, telle qu'elle apparaît localement. « Pour Paul, chaque communauté particulière représente l'Eglise universelle et elle participe aux propriétés et aux prédicats de celle-ci. » Doctrine capitale, on le voit aisément. Une foule de textes pauliniens sont cités à l'appui de cette thèse. On peut présumer, d'après notre auteur, que l'oubli de cet important aspect de la nature de la paroisse, oubli dû au fait que l'on a considéré surtout la paroisse comme arrondissement administratif du diocèse et le diocèse lui-même comme province

3. Instructions aux curés et prédicateurs de Carême de Rome, dans *l'Osservatore Romano*, du 28 février 1954. Voir plus loin, p. 535.

administrative de l'Eglise, a fait s'oblitérer au moyen âge l'aspect intérieur, pneumatique, du diocèse et de la paroisse.

L'histoire de l'Eglise montre que la conception théologique du diocèse et de la paroisse a dégénéré de manière effrayante au cours du moyen âge. Diocèse et paroisse sont devenus non plus des entités pastorales et des foyers d'apostolat, mais des bénéfices et des centres administratifs. Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, le Concile de Trente, réagirent avec une splendide énergie. Mais la paroisse n'a pas connu en général l'heure décisive que le Concile de Trente voulait qu'elle vécut. Pour des causes multiples, la paroisse et la pastorale n'ont pas connu jusqu'au XX[e] siècle la place qui leur revenait.

Heureusement une réaction se dessine. Si d'une part la paroisse a été l'objet, jusque récemment, d'attaques redoutables tendant à la discréditer, d'autre part le Pape Pie XII la déclare « irremplaçable ». Dans une allocution toute récente, S. E. le cardinal Ottaviani affirme que « la paroisse est à l'Eglise ce que la famille est à l'Etat », qu'il est faux que cette impérissable institution ait fait son temps : les initiatives de remplacement s'entre-dévorent et durent ce que durent les nouveautés de la vogue d'un moment[4] !

Mais il reste à bâtir toute une théologie de la paroisse. La paroisse, dit le Dr Arnold, est la communauté qui soutient, qui nourrit, qui protège... la communauté de la prière et de l'amour, mais avant tout *la communauté de la foi.* Sa fonction essentielle et première n'est autre que le *Ministerium Verbi,* « principal ministère de la communauté des temps apostoliques ». « Le moment n'est-il pas venu d'établir les catéchistes laïques et le diaconat laïc, puisque la mission catéchétique dépasse de loin, dans tant de paroisses, les forces du clergé? »

La paroisse est ensuite la communauté du culte. Son centre est et reste l'autel. Son centre et sa source de vie. Le culte eucharistique est la réponse de la communauté à l'Evangile. La grand'messe paroissiale est le sommet de la vie paroissiale, de son action de grâces, de sa piété. De la communion aux saintes espèces naît la communion des saints. Le corps eucharistique du Christ est le symbole et la vie du corps mystique du Christ.

Vivant ainsi du Christ, la paroisse sera la communauté de la charité fraternelle. La charité matérielle est aussi fonction de la paroisse, de la paroisse en général et de chacun de ses membres en particulier. Le confrère de saint Vincent de Paul, la religieuse visiteuse des pauvres, l'infirmière paroissiale, sont les émissaires, les mandataires de la paroisse. En leur personne la paroisse se porte à l'aide d'un membre du corps mystique, membre vivant vraiment de la vie de la communauté mystique ou membre séparé momentanément, mais dont la communauté reste responsable.

Ajoutons que le fameux « bruit de l'argent autour de l'autel » devient, dans une paroisse vivante, le cantique qui matérialise admirablement la charité fraternelle. Et les collectes pour le culte renouent avec l'antique usage de l'offrande...

Ces notes bien incomplètes traduisent mal tout l'éclat des sobres mais solides considérations du rapport du Dr Arnold. Si nous méditons ces pensées nous pourrons prêcher la paroisse à nos paroissiens. Nous ne nous contenterons plus de parler seulement d'une « grande famille » assez vaguement conçue. Nous aiderons nos fidèles à prendre conscience de leur place et de leurs fonctions dans le corps mystique du Christ. Nous les relierons à leur évêque, à leur diocèse, à l'Eglise. Nous les rendrons conscients de la lourde responsabilité de leurs pasteurs. Nous les stimulerons à la vie religieuse fervente et surtout à la vie eucharistique. Nos paroissiens deviendront vraiment missionnaires comme la pa-

4. *L'Osservatore Romano,* du 13 février 1954.

roisse doit l'être. Et nos chrétiens deviendront de vrais bons chrétiens. N'est-ce pas le cardinal Mercier qui écrivait déjà : « Le bon chrétien est un bon paroissien [5] » ?

Abbé A. Ryckmans.

L'ÉVÊQUE DANS LA TRADITION PASTORALE DU XVI[e] SIÈCLE

Le P. Paul Broutin, S. J., vient de publier un ouvrage [1], qui est une adaptation française de *Das Bischofsideal der katholischen Reformation* du Dr Hubert Jedin, professeur à l'Université de Bonn. Voici un livre comme on souhaite qu'il en paraisse encore beaucoup. Sa valeur est garantie par la personnalité de l'auteur principal, spécialiste de l'histoire du concile de Trente. Mais sa portée est plus ample : il montre, en un exemple concret, ce que doit être la théologie pastorale : l'étude scientifique de l'apostolat de l'Eglise catholique. Il existe une histoire des dogmes, une histoire de la morale; il y a aussi une histoire de la pastorale. Le présent volume nous raconte celle de l'idéal de l'épiscopat, tel qu'il est défini par le concile de Trente. Rien de plus intéressant que de voir comment on est arrivé à ces précisions dans ses éléments. La grande assemblée n'a pas créé l'épiscopat; elle n'a même pas créé l'idéal de l'épiscopat. Depuis un siècle, de divers côtés, on redécouvrait sa plus précieuse essence que le malheur des temps avait fait perdre de vue.

Voici en bref cette reconquête de la Toison d'or.

Cela commence au XV[e] siècle. Un peu partout et pour toutes sortes de raisons, nous trouvons un corps épiscopal très au-dessous de sa tâche. Les titulaires d'évêchés donnent souvent l'impression qu'ils ne se rendent aucun compte de ce qu'est l'épiscopat. Ils sont grands seigneurs, quelquefois grands hommes d'état mais rarement hommes d'Eglise. Il y aura plus tard des humanistes pour qui leur haute dignité ecclésiastique n'est qu'une sinécure honorifique. Hélas! il y aura aussi de simples jouisseurs. La raison profonde de cette dégénérescence est évidemment d'ordre politique. Les rois et les empereurs ont vu dans les évêques des soutiens très précieux de leur gouvernement; ils se soucient peu, ou pas du tout, de donner au troupeau du Christ des bons pasteurs. Comme toujours, quand la situation paraît sans issue, la réaction salutaire commence. Le professeur Jedin et le Père Broutin nous la reconstituent.

Deux grands noms d'abord. Gerson qui, en 1408, prononce au concile de Reims un discours où il expose l'angoissant problème. Mais ce sermon n'a guère d'écho. Tout de même, il montre que dans l'Eglise tous ne considèrent pas le mal d'un œil froid et indifférent.

En 1452, c'est un autre grand écrivain qui dénonce la même misère : Denys le Chartreux accompagne dans sa visite apostolique le cardinal Nicolas de Cuse et condense ses observations dans un *De vita et regimine praesulum*. Il a des formules de belle frappe : *cadit asina et est qui sublevet eam; perit anima et non est qui reputet*, écrit-il à l'adresse des évêques qui n'ont aucun souci des âmes. S'ils n'ont pas cette *cura animarum*, il leur conteste le droit à leurs revenus : *bona episcopalia sunt bona animarum*. Toutefois, on ne trouve dans son

5. « Code abrégé de la vie chrétienne ».

1. P. Broutin, S. J. — *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI[e] siècle*. Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholischen Reformation », par H. Jedin. Coll. Museum Lessianum, section historique, n° 16. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer; Bruxelles, Edition Universelle, 1953, 24 × 16 cm., 140 p. Prix : 150 frs belges.

opuscule aucun détail pratique de cette *cura animarum*. Comme Gerson, Denys est sans disciples.

Après ces deux théoriciens, voici deux patriarches, insignes par leur sainteté. C'est d'abord saint Laurent Justinien, patriarche de Venise. Il a déposé son expérience d'évêque dans son *De institutione et regimine pastorum*. Très influencé par la *devotio moderna*, il met l'accent presque exclusivement sur la vie intérieure dont l'absence lui paraît surtout cause de la *deformitas* des prélats contemporains.

Presque à la même époque, saint Antonin, archevêque de Florence, compose une *Summa* des devoirs épiscopaux. Mais, pas plus que Gerson ni Denys, les deux saints n'ont guère d'influence visible.

Un troisième, au début du XVI[e] siècle, Claude de Seyssel, archevêque de Turin, rédigera une sorte de *De episcopo* : un in-folio de 424 pages. Son but est de réveiller chez ses collègues leur sens des responsabilités en leur mettant sous les yeux, clairement et de façon très détaillée, toutes leurs obligations de perfection personnelle et d'activités pastorales. Son œuvre est un programme complet de la fonction et de la sainteté épiscopales. Une fois de plus, ce livre ne paraît pas avoir exercé grande influence.

Mais, voici un tournant et fort intéressant : les « miroirs » d'évêques vont se multiplier et enfin retenir l'attention. Des écrivains vont surgir qui décriront des modèles d'évêques et de ces modèles vivants ils s'inspireront pour tracer à d'autres la ligne de conduite.

D'abord, un *De officio episcopi*, écrit par un laïc de trente-trois ans, Gaspard Contarini, — il sera plus tard évêque et cardinal. Un de ses amis est promu à l'évêché de Bergame; il compose pour lui ce programme de vie inspiré par la vie de Pierre Barozzi, que lui-même avait connu et admiré à Padoue. Les exemples vont se multiplier et aussi les biographies qui aident au rayonnement.

François Zini rédigera le *Boni pastoris exemplum*, où revit la sainteté de l'évêque de Vérone, Matteo Giberti. Ce que ce livre met en pleine lumière, ce n'est plus tant la vie intérieure, la perfection morale du prélat; c'est son extraordinaire activité pastorale, enveloppant tout son troupeau. La formation du clergé par le séminaire et les associations sacerdotales dont s'inspirera saint Charles Borromée, le ministère pastoral dans les paroisses, l'organisation de la charité s'étendant à tous les domaines... Nous nous trouvons ici devant un véritable évêque. Zini enverra son ouvrage au cardinal Pole, et présentera au concile un exemplaire des ordonnances de Giberti. Saint Charles prendra comme vicaire général Ormaneto, l'un de ses plus intimes collaborateurs.

Un troisième biographe d'évêques fut Louis Beccadelli, de Bologne, qui raconta la vie de Contarini et de Pole, mais surtout celle de l'évêque Gherio, qui, mort jeune, à vingt-quatre ans, avant d'avoir été consacré, était parvenu à gagner l'affection de tout son diocèse. Dans la vie de Contarini, ce qu'il met en relief, c'est la persuasion du cardinal qu'il fallait à l'Eglise non des lois nouvelles mais des hommes nouveaux. C'est aussi la nécessité absolue de la résidence dont, au concile, on allait discuter fougueusement pour savoir si elle était de droit divin ou seulement ecclésiastique.

Tandis qu'en Italie, l'idéal épiscopal rayonnait, en Espagne aussi des figures surgissaient qui s'imposeraient et entraîneraient : l'archevêque de Grenade, Talavera, et le cardinal Ximénès. Ils trouvaient leur biographe en Fernandez. Surtout sous l'impulsion de Vitoria, l'Université de Salamanque allait être une pépinière d'évêques conscients de leurs responsabilités.

L'Allemagne connaissait le régime des princes-évêques, plus princes qu'évêques. Deux pamphlétaires les attaquèrent, Wimpfeling et Witzel, mais sans grand résultat. Nauséa, évêque de Vienne, fit mieux : il fut un évêque profon-

dément convaincu qu'un prélat mondain est un chancre dans l'Eglise. Pour le cardinal Truchsess, le Père Le Jay écrivit un *Speculum praesulis* dont le destinataire ne tint malheureusement pas grand compte.

En France, il y eut aussi de nobles réactions contre la mondanité malfaisante des prélats. L'évêque de Meaux organisa la prédication dans son diocèse, fait très notoire. La plupart s'en désintéressaient, assistaient inertes à la propagande calviniste, se scandalisaient de ce que le cardinal de Guise, archevêque de Reims, « s'abaissât » jusqu'à monter lui-même en chaire dans sa cathédrale! L'évêque de Langres en 1544 publie des Constitutions synodales en trente-trois chapitres, qui sont une vraie pastorale.

Si peu efficaces qu'aient été ces essais de retour à l'idéal, ils existent et sont une promesse d'avenir.

Une voix monte du Portugal, celle d'un très grand archevêque, le vénérable Barthélemy des Martyrs : il joue, pour le renouveau de l'idéal épiscopal dans l'Eglise, un rôle de premier plan au concile de Trente. Son *Stimulus pastorum*, qu'il laisse à son ami, le cardinal Charles Borromée, le soin de publier, a connu le succès de douze éditions.

Ce siècle d'essais théologiques et de vies saintement épiscopales avait préparé le Concile qui allait promulguer la formule définitive de l'idéal de l'évêque, le chef-d'œuvre après les ébauches. Telle est cette histoire de la Réforme catholique sur ce point précis.

Réforme? Pas tant que cela! plutôt reprise de conscience de l'idéal sous la pression de la catastrophe due à sa perte; œuvre collective, d'abord de ceux qui se sont remis à le pratiquer et de ceux qui ont exalté cet évêque modèle.

Tout cela aboutit à un idéal vivant, dont le rayonnement n'a pas encore été complètement découvert, saint Charles Borromée.

Leçon précieuse : le renouveau dans l'Eglise n'est pas le produit artificiel d'une commission, mais l'œuvre même de la vie, de la vie cachée en chacun de ses membres et qui a nom l'Esprit Saint.

Léon De Coninck, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio du 25 décembre 1953 supprimant quelques mots du c. 2319, § 1, 1°. — (*A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 88).

Dans le V^e^ livre du Code, le titre XI établit les sanctions pour les délits contre la foi et l'unité de l'Eglise. Le c. 2319 punit certaines formes de mariages mixtes et le baptême ou l'éducation des enfants en dehors de l'Eglise catholique. Son paragraphe 1, 1°, modifié par le *Motu proprio* du 25 décembre 1953, était rédigé comme suit : « Encourent l'excommunication *latae sententiae,* réservée à l'Ordinaire du lieu, les catholiques qui contractent mariage devant un ministre acatholique, *contrairement à la prescription du c. 1063, § 1* ».

Le c. 1063, § 1, interdit aux conjoints qui ont obtenu la dispense de l'empêchement de religion mixte de se rendre personnellement ou par procureur, soit avant soit après le mariage devant le prêtre catholique, chez le ministre acatholique, dans l'exercice de ses fonctions sacrées, pour émettre ou renouveler devant lui le consentement matrimonial. Etant donnée l'introduction dans le c. 2319, § 1, 1° des mots « contra praescriptum c. 1063, § 1 », certains commentateurs [1] du droit pénal estimaient que le délit ne se vérifiait pas si les conjoints ne se présentaient pas devant le prêtre catholique, mais se rendaient uniquement chez le ministre acatholique. Sans doute, dans ce cas, leur union était invalide, mais ils ne tombaient pas sous la censure, puisqu'ils n'enfreignaient pas, de façon précise, la défense portée par le c. 1063, § 1. D'autres se demandaient si le délit se vérifiait dans le cas d'empêchement de disparité de culte. Malgré le texte du c. 1071 qui applique à cet empêchement tout ce qui est dit de la religion mixte (c. 1060-1064), certains tenaient que le c. 2319, § 1, 1° n'envisageait que le cas de l'empêchement de religion mixte. Cappello, tout en estimant le contraire plus vrai, n'osait pas refuser une probabilité à cette opinion [2]. D'autres encore pensaient (Cappello, *l.c.*) que le cas ne se vérifiait pas si les deux conjoints étaient catholiques. Heylen, *De censuris,* p. 154, appelle cette interprétation « commune ».

Ces diverses interprétations pouvaient toutes se réclamer du principe de l'application littérale des canons 2228 et 2219, § 3. Il faut bien convenir par ailleurs que telle d'entre elles, qui se refusait à assimiler le cas de disparité de culte au cas du mariage mixte, était excessive et que toutes ne semblaient pas tenir assez compte de l'intention du législateur en matière de *communicatio in sacris.*

Le Motu proprio le note avec une certaine vigueur :

« Ecclesiae bonum postulat ut, quantum fieri potest, caveamus ne, incertis privatorum hominum de germano canonum sensu opinionibus et coniecturis, Iuris canonici stabilitas in discrimen vocetur, neve, subtilitatibus et cavillationibus immorando, contra apertam legislatoris voluntatem, legum violatoribus indulgeatur iniuste, quod nervum ecclesiasticae disciplinae disrumpit.

---

1. Génicot-Salsmans, II, n. 947. Cet auteur estimait dans ce cas la censure inutile parce qu'alors les conjoints étaient déjà probablement coupables du délit d'hérésie (c. 2314).

2. *De censuris,* edit. 4a, 1950, n. 369, 4.

» Sed quidam sacrorum canonum interpretes id non satis attendentes vim can. 2319, § 1, 1° extenuarunt atque, plus aequo innixi praescripto can. 1063, § 1 in eodem revocati, docuerunt non quodlibet matrimonium a catholicis initum seu attentatum coram ministro acatholico puniri excommunicatione Ordinario reservata.

» Itaque ne christifideles, metu poenae liberati, eiusmodi crimen admittere audeant, Nos, auditis Emis ac Revmis Patribus Supremae Sacrae Congregationis S. Officii, Motu Proprio ac de plenitudine Apostolicae potestatis, decernimus atque iubemus ut a can. 2319, § 1, 1° expungantur verba *« contra praescriptum can. 1063, § 1 »*.

» Mandamus autem ut hae Litterae Apostolicae, Motu Proprio datae, in *Actis Apostolicae Sedis* edantur.

» Contrariis quibuslibet non obstantibus, etsi peculiarissima mentione dignis. »

Dorénavant donc, il n'est plus douteux que tout consentement matrimonial échangé devant un ministre acatholique dans l'exercice de ses fonctions sacrées, qu'il y ait eu ou non, avant ou après, mariage religieux devant le prêtre catholique, entraîne l'excommunication *latae sententiae* réservée à l'Ordinaire.

Cela est vrai aussi bien dans les cas de religion mixte ou de disparité de culte que dans l'hypothèse assez extraordinaire, sans doute, de deux catholiques échangeant leur consentement devant le ministre d'un autre culte. Toutefois, il faut retenir, nous paraît-il, la distinction entre l'exercice du ministère sacré et éventuellement les fonctions purement civiles du ministre acatholique. Si l'on s'adressait à celui-ci uniquement comme officier d'état civil, il n'y aurait pas cette « communicatio in sacris » qui est en réalité l'objet du délit et que l'on veut frapper dans *tous* les cas de mariage où le consentement est donné en présence du ministre acatholique.

E. Bergh, S. J.

Discours de S.S. Pie XII à l'inauguration du nouveau Collège pontifical Américain du Nord, en date du 14 octobre 1953. — (*L'Osservatore Romano,* 15 octobre 1953).

Le 14 octobre dernier, le Saint-Père inaugurait et bénissait, sur le Janicule, les nouveaux bâtiments du Collège pontifical américain. S'adressant, en anglais, aux nombreux cardinaux, évêques et dignitaires venus des Etats-Unis, le Pape évoqua d'abord cette journée de janvier 1859, où son prédécesseur Pie IX honorait de sa présence les débuts du premier Institut nord-américain construit à la via del Umiltà : les Souverains Pontifes ont toujours voulu s'associer aux joies des loyaux serviteurs de l'Eglise.

Le dévouement, le courage, la vigilance minutieuse de Mgr M. J. O'Connor, recteur et constructeur du nouveau collège, ont spécialement mérité cette paternelle attention. « Sa maison luit sous le soleil comme une cité sur la montagne ». Servi par un architecte de grand talent, il a su édifier un bâtiment digne de la générosité et des sacrifices, que s'imposèrent Evêques et anciens élèves pour répondre, par leur initiative à longue portée, aux attentes de l'Eglise. Que tant d'espoirs et de peines ne demeurent pas sans fruits! Les jeunes séminaristes sont évidemment tout prêts à proclamer qu'il en sera bien ainsi. A une condition, leur répond le Pape : c'est qu'ils deviennent des prêtres dignes de ce nom.

Le sacerdoce élève l'homme à une hauteur qui peut donner le vertige. Il en fait le médiateur entre le monde en travail et le royaume céleste de la paix, l'ambassadeur du Christ, l'intendant des mystères de Dieu. Aussi doit-il s'associer personnellement au rachat des âmes. C'est elles qu'il cherche toujours et partout, non ce que le monde peut lui offrir. Pie X ne disait-il pas : « Etre prêtre, c'est être un homme entièrement voué au travail » ? Il faisait écho à ce mot d'un

synode présidé par l'éminent promoteur des premiers séminaires, S. Charles Borromée : « Qu'on le répète sans cesse au clerc : il n'est pas appelé à une vie d'aises ni de facilité, mais à un dur labeur dans l'armée spirituelle de l'Eglise ».

Nous faisons partie de l'Eglise militante. Si elle porte ce nom, c'est qu'elle doit lutter contre les puissances des ténèbres acharnées à sa perte. Et cela, non seulement dans les premiers âges, mais à chaque siècle : aujourd'hui encore, les ennemis de Dieu et de la civilisation chrétienne attaquent violemment la souveraine autorité de Dieu et les droits sacrés de l'homme. Ils n'épargnent personne dans les rangs du clergé. Mais d'innombrables prêtres, entraînés par l'endurance de leurs pasteurs et de leurs pères dans le Christ, ont su se montrer prêts à souffrir ou à mourir, comme les martyrs de jadis, pour demeurer fidèles dans la Foi au Christ Jésus. Voilà dans quelle milice s'engagent les jeunes séminaristes.

Sans doute, ni la prison, ni le martyre ne menacent les catholiques américains. Aux Etats-Unis, la chère liberté, au sein de laquelle « la parole de Dieu n'est point captive », permet à l'Eglise de croître en nombre et en influence. Le Collège de la via del Umiltà a vu passer le chiffre des prêtres américains de deux mille cinq cents à plus de quarante-cinq mille : ce qui était pays de mission devient un séminaire pour des apôtres destinés aux terres étrangères. Mais l'Eglise militante forme « un seul corps, animé d'un même Esprit, avec le même Seigneur, la même foi, le même baptême » (*Eph.*, IV, 4). Et l'Esprit des martyrs souffle dans l'âme de chaque prêtre, quelles que soient les circonstances de lieu ou de temps. Il les fait rendre témoignage au Prince des pasteurs, qui, méprisant toute honte, « s'est livré lui-même pour nous en offrande et en sacrifice d'agréable odeur fait à Dieu » (*Eph.*, V, 2).

A Marie immaculée, patronne des Etats-Unis, à Marie glorieusement élevée au ciel, à qui est dédiée la nouvelle chapelle, le Pape adresse une fervente prière pour qu'elle se montre toujours la mère aimante du clergé américain, et guide les chers séminaristes, porteurs de tant d'espoirs, le long de la voie menant à cette sainteté qui la portera à voir en eux une ressemblance chaque jour plus grande avec son divin Fils. « Aux yeux des générations à venir, le collège sera un mémorial de votre amour pour le Siège de Pierre et il inspirera à vos successeurs le zèle pastoral admirablement éclairé qui vous fait promouvoir l'Eglise en votre pays, et vous conduit à conquérir toujours plus d'âmes pour le Royaume éternel de Dieu ».

Henri DECLÈVE, S. J.

Radiomessage de S.S. Pie XII aux malades à l'occasion de l'année mariale, en date du 14 février 1954. — (*L'Osservatore Romano,* 15-16 février 1954).

« Lorsque, docile à l'inspiration de Dieu, Nous avons décrété en septembre dernier la célébration de l'année mariale, et que peu après, en la fête de l'Immaculée Conception, Nous voulûmes Nous-même l'inaugurer solennellement dans la glorieuse basilique de Sainte Marie Majeure, en allant y déposer Notre supplication aux pieds de celle qui est « le Salut du Peuple Romain » et de toutes les nations, dès ce moment Nous pensions à vous, chers fils et filles malades, à vous qui par droit spécial êtes les plus proches de Notre esprit et plus unis à Notre cœur. Sur vous, en fait, la Mère de Dieu se penche avec une tendresse aimante, désireuse d'essuyer les larmes des affligés qui se réfugient en son sein maternel comme dans un port sûr au milieu des tempêtes. Pareillement sur vous, précieux joyaux de l'Eglise de Dieu et source d'énergies spirituelles, compte le Vicaire du Christ, pour obtenir en cette année bénie les fruits multiples et urgents indiqués dans notre encyclique « Fulgens Corona » pour le salut de l'humanité et de l'Eglise.

» C'est ce vif espoir qui nous porte à vous adresser la parole aujourd'hui, avec l'intention de vous réunir tous sous l'aimable protection de la Mère commune, l'Immaculée, de vous entourer de Notre charité et de celle de tous les fidèles qui prient pour vous, et de vous rappeler la mission à laquelle vous a destinés la Providence dans la maladie.

» Grâce à la technique moderne, Nous pouvons parler directement à un grand nombre de malades et nous souhaitons d'arriver par une autre voie à ceux qui ne peuvent nous écouter. Certes, Nous voudrions avoir l'omniprésence de Dieu, Nous voudrions Nous approcher de chacun de vous, chers fils et chères filles qui languissez dans les hôpitaux grands et petits, dans les sanatoriums, dans les cliniques, dans les asiles, dans les prisons, dans les casernes, dans les mansardes désolées des plus pauvres, ou dans les chambres les plus solitaires de vos maisons. Enfants aux visages pâles, comme des fleurs qui ont poussé sans la chaleur du soleil; jeunes gens dont le rare sourire exprime plutôt la force de l'âme que la fraîcheur de l'âge; hommes mûrs soustraits amèrement au dynamisme qui leur est propre; vieillards à la lassitude naturelle desquels la maladie ajoute incommodités et souffrances.

» Nous avons toujours supplié Jésus de rendre Notre cœur en quelque sorte semblable au Sien : cœur bon, cœur doux, cœur ouvert à toutes les souffrances et à toutes les peines. Mais combien Nous voudrions avoir un certain reflet de sa toute-puissance! Combien Nous désirerions passer au milieu de vous, essuyant vos larmes, vous apportant réconfort, guérissant vos blessures et vous redonnant vigueur et santé!

» Nous devons nous contenter d'être en esprit parmi vous; Nous nous arrêtons devant les enfants avec un cœur de Mère; devant les parents peut-être angoissés de devoir laisser leurs fils orphelins. Et à chacun Nous donnons Notre bénédiction en priant le Dieu tout-puissant, Père aimant, de bien vouloir vous accorder par cette bénédiction tout ce qu'il estime répondre à l'ordre spécial de providence qu'il a choisi pour chacun de vous. Et veuille le Seigneur qu'au terme de Notre bref et mystérieux passage parmi vous, chacun ressente le bienfaisant effet spirituel et matériel de Notre affectueuse bénédiction, ainsi que le réconfort de la parole que Nous lui adressons de tout cœur.

» 1. Or voici : Il Nous semble voir dans cette salle d'hôpital un jeune homme qui souffre et maudit sa souffrance. Un jour il était beau, il était fort; il faisait l'orgueil de ses parents, qui maintenant ont la douleur dans le cœur parce qu'ils craignent de le perdre. Et le jeune homme a presque la sensation de la vie qui lui échappe : adieu santé, adieu vigueur, adieu frémissements d'espérance, adieu projets caressés avec l'enthousiasme d'un enfant, adieu amour! Et le jeune homme se révolte : « Pourquoi, pourquoi? N'ai-je pas, moi aussi, droit à la vie? Et, est-ce qu'un Dieu bon peut me laisser tant souffrir, me laisser mourir? Qu'ai-je fait de mal? »

» Combien êtes-vous, jeunes gens et jeunes filles? Combien parmi vous ont le visage défait et frémissent, la colère dans le cœur et l'imprécation sur les lèvres? C'est de vous que Nous voudrions spécialement Nous approcher. Nous voudrions poser doucement Notre main sur vos fronts brûlants de fièvre, Nous voudrions murmurer à chacun de vous avec une tendresse infinie : « Peut-être as-tu offensé Dieu tant de fois et de tant de manières! Tu sais qu'une faute grave mérite pour les âmes la damnation éternelle; toi, par contre, tu es encore en vie, sous le regard miséricordieux du Seigneur, dans les bras aimants de Marie. Ame angoissée, pourquoi te révoltes-tu? Laisse tomber dans le sombre mystère de ta douleur les rayons de lumière qui jaillissent de la Croix de Jésus. Quel mal avait-il fait, lui? Regarde au-dessus de ton lit, il y a peut-être une image de la Vierge. Quel mal avait-elle fait, elle? Ame désolée parce qu'opprimée par le

mal, écoute : Jésus et sa Mère ont souffert, certainement pas pour leur propre faute mais volontairement, en pleine conformité avec le dessein divin. Tu as peut-être fait le mal. Repenses-y. Si le Seigneur châtiait même tes fautes, tu ne devrais pas pour autant te répandre en imprécations, ni te décourager, car tu n'es pas un esclave puni par un maître cruel, mais un fils de Dieu, Père qui ne veut pas se venger mais te corriger. Il veut que tu lui dises « J'ai mal fait » pour te donner son pardon, pour te rendre la vie de l'âme.

» Si tu n'avais rien fait de mal et si tu étais innocent, tu ne devrais pas non plus te révolter. En effet, ce n'est pas toujours l'idée de châtiment qui explique l'infirmité et les douleurs humaines. Rappelle-toi ce qui est écrit dans le Saint Evangile. Un jour, Jésus rencontre un aveugle-né. Ses disciples lui demandent si c'est lui ou ses parents qui ont péché. Jésus répond : « Ni lui ni ses parents n'ont péché, mais il était nécessaire que les œuvres de Dieu fussent manifestées en lui » (Jn, IX, 2-3). Même les malheurs de l'innocent sont donc une mystérieuse manifestation de la gloire de Dieu. Pour ne pas te fatiguer par de longues réflexions, regarde : Voilà une Mère immaculée et sainte; elle serre sur son sein le corps inanimé de son divin fils. Pourrais-tu imaginer que la Mère des Douleurs se répande en imprécations contre Dieu? Qu'elle lui demande le pourquoi de tant de souffrances? Nous n'aurions pas la rédemption si cette Mère n'avait vu son Fils mourir dans les tourments; et il n'y aurait eu pour nous aucune possibilité de salut.

» Pour vous tous, chers fils, qui ne savez pas encore dire l'Amen de la résignation et de la patience, Nous invoquons la bénédiction de Dieu, en le priant d'envoyer un rayon de sa lumière dans vos esprits, et qu'ainsi votre volonté cesse de s'opposer à sa pensée, à son vouloir et à son action, afin que vous acquerriez la conviction que Sa divine paternité reste amoureuse et bienveillante, même quand elle juge nécessaire de présenter le calice amer de la douleur.

» 2. Mais ce n'est pas toujours ainsi, chers fils, on n'est pas toujours en présence d'âmes révoltées, d'âmes qui blasphèment sous les coups de la souffrance. Grâce à Dieu, il y a des âmes soumises à sa divine volonté; il y a des âmes paisibles, des âmes joyeuses; âmes qui même ont cherché positivement la souffrance. D'une de celles-ci en particulier, Nous apprîmes un jour l'histoire pendant la radieuse Année Sainte, quand nos fils accouraient à Nous extraordinairement nombreux, de toutes les parties du monde.

» C'était une jeune fille de vingt ans, d'origine modeste, à qui le Seigneur avait donné autant de fraîcheur que de candeur. Tout le monde en subissait le charme, parce qu'elle répandait autour d'elle le parfum d'une vie sans tache. Mais un jour elle craignit de pouvoir devenir occasion de péché, et comme elle en avait eu presque une certitude intérieure, elle alla recevoir Jésus, et, dans un élan de générosité, elle lui demanda de lui enlever toute beauté, et même la santé. Dieu l'exauça en acceptant l'offrande de cette vie pour le salut des âmes. Nous savons qu'elle vit encore, même si elle brûle et se consume comme une lampe vivante devant le trône de la justice et de l'amour de Dieu. Elle ne se plaint pas, elle ne blasphème pas. Elle ne demande pas à Dieu : Pourquoi? Elle a toujours le sourire sur les lèvres, en même temps qu'elle garde sans cesse en son âme le calme et la joie. Il faudrait lui demander pourquoi elle accepte de souffrir, pourquoi elle s'en réjouit, pourquoi elle a cherché les souffrances. Et comme à elle, il faudrait le demander à des milliers d'âmes qui s'offrent à Dieu en holocauste silencieux.

» 3. Chers fils et filles! Si à votre regard languissant de malades l'univers entier se rétrécit, sombre et lourd, à l'étroit espace d'une petite chambre, il retrouve immédiatement à la lumière de la foi ses dimensions illimitées. La foi ne

vous fera certainement pas aimer la souffrance pour elle-même, mais elle vous fera apercevoir à combien de nobles fins la maladie peut être sereinement acceptée et même désirée.

» Cet homme a bien des fautes à expier ou au moins des souillures sur l'âme : la souffrance le purifiera. Cette jeune femme était déjà bonne, mais elle n'avait pas le caractère fort, si nécessaire à qui doit être épouse et mère : la souffrance a été pour elle comme un feu qui l'a trempée en lui donnant une grande force. Toi, peut-être désirais-tu le martyre, tu avais rêvé que te serait offerte à toi aussi l'occasion de souffrir pour Jésus : glorifie Dieu : cette affliction de ton corps est presque une effusion de sang, c'est une réelle forme de martyre. Et toi veux-tu ressembler à Jésus? Veux-tu te transformer en lui? Veux-tu être pour lui un instrument de vie? Dans la maladie, tu peux trouver la croix pour y être crucifié, pour mourir à toi-même, afin que ce soit lui à vivre en se servant de toi. Combien de vous, chers fils, voudraient aider Jésus à sauver les âmes! Offrez-lui donc vos souffrances, à toutes les intentions pour lesquelles il s'immole continuellement sur nos autels. Votre sacrifice, joint au sacrifice de Jésus, fera revenir au Père de nombreux pécheurs; de nombreux infidèles trouveront la vraie foi : de nombreux chrétiens faibles retrouveront la force de vivre intégralement la doctrine et la loi du Christ. Et le jour où, dans le ciel, le mystère de la Providence dans l'économie du salut nous sera dévoilé, vous comprendrez enfin de combien le monde des bien-portants vous est débiteur.

» Voilà, chers fils et filles, Nous vous laissons. Nous prions Jésus, ami de ceux qui souffrent, de rester près de vous, de rester en vous. Nous prions la Vierge Immaculée, votre très affectueuse Mère, de vous réconforter de son sourire et de vous garder sous son manteau protecteur ».

E. B.

L'ACTION CATHOLIQUE EFFICACE

Exhortation de S.S. Pie XII aux Curés de Rome et aux prédicateurs du Carême. — (*L'Osservatore Romano,* 28 février 1954).

Un exemple de paroisse fraternelle. Le Saint-Père regrette d'abord que l'état de sa santé rende impossible la « douce rencontre annuelle de l'Evêque et de ses laborieux et infatigables collaborateurs ». Du moins son exhortation leur parviendra écrite.

Comme en d'autres occasions, il cite parmi les paroisses de sa ville épiscopale l'une d'entre elles, débutante encore, puisque trois chapelles doivent y tenir lieu d'église. Et pourtant on y a « marché résolument vers la transformation de la paroisse en une communauté chrétienne efficiente et opérante, grande famille, où les hommes, fils de Dieu, vivent entre eux comme des frères ». Par exemple, plus aucun malade n'y sera privé de la visite du médecin, de médecins insignes, « joyeux d'aider Jésus dans la personne de ses frères malades ». L'organisation de l'enseignement religieux, la vie de prière par la récitation du Rosaire chaque soir dans toutes les familles, un millier d'inscrits à l'Apostolat de la Prière, les nombreuses communions quotidiennes, les deux mille communiants des jours de fête, montrent combien la paroisse de Sainte Françoise Cabrini a été bien inspirée d'appliquer « la méthode pratique et organique suggérée par l'' Entr'aide Chrétienne Fraternelle ' ».

Directives. La Vierge Mère attend en cette année Mariale de nouveaux progrès sur le chemin de cette rénovation chrétienne intégrale » à laquelle le Pape « a appelé d'abord ses Curés de Rome et qui aujourd'hui se répand dans toute l'Italie par le zèle des Pasteurs ». Mais il veut parler plutôt d'un problème plus urgent que jamais :

1 « Il faut reconnaître à l'Evangile de Jésus — c'est la volonté absolue de

Dieu — la tâche d'informer intégralement la pensée de l'homme et toute son activité théorique et pratique. Il n'y a pas d'autre issue pour l'humanité que la reconstruction du monde dans l'esprit de Jésus-Christ. Lui seul en effet est le Sauveur de l'individu, de la famille, de la société entière. Que les responsables se convainquent de cette nécessité absolue. Car en faisant abstraction de Dieu ou en le niant, ils feront surgir de nouvelles structures encore plus fragiles que celles d'aujourd'hui ».

2. C'est « avec cette certitude dans le cœur » que vous devez regarder nos centres urbains, et vous demander : « Combien de ceux qui habitent sur le territoire de votre paroisse vivent-ils de Jésus et par Lui » ? Devant ceux qui sont simplement bien disposés, ou indifférents, ou hostiles, que faire? « Intime tourment... tristesse de la plainte du divin Maître : « *Messis quidem multa, operarii autem pauci* ». Et comment atteindre certaines « zones » si notre présence doit y soulever, ne disons pas l'hostilité, mais l'étonnement de ceux-là mêmes que nous cherchons » ? Eh bien, même alors, il faudra pouvoir vous dire chaque jour que vous avez fait tout ce qui dépendait de vous.

3. D'abord vous pouvez rejoindre toutes les âmes, même la plus lointaine, par la prière, l'immolation de vous-même, par la mobilisation des enfants, des souffrants, l'offrande quotidienne de la messe. Pourtant « quomodo credent ei quem non audierunt... » ?

4. D'où la nécessité de trouver des *collaborateurs* capables qui multiplieront vos énergies, vos possibilités... Importance de l'apostolat des laïques... Il faut remercier Dieu « que se multiplient parmi les laïques les appels à la sainteté et à l'apostolat ».

5. Ces collaborateurs, il faut *les découvrir,* « savoir combien, où ils sont, ce qu'ils sont capables de faire... dans les quatre branches de l'Action catholique qui selon Notre vif désir ne doivent manquer dans aucune paroisse... Ne négligez pas ceux qui n'aiment pas l'organisation, mais peuvent rendre de précieux services... dans des activités individuelles ou par l'aide financière ».

Puis « il faut *former* ces forces auxiliaires ». Ce n'est pas du temps perdu. Il ne faut pas oublier leur formation *« humaine »*... « Ayez un souci particulier de leur formation *intellectuelle,* spécialement qu'ils aient des idées claires au sein d'une connaissance vraiment profonde de la religion... Combien il faut aujourd'hui de ceux qui sachent parler, même en public,... dans les marchés, les bureaux, les fabriques, les rues ».

« Mais par-dessus tout, veillez à leur formation *spirituelle.* Revêtez-les de Jésus, nourissez-les de Lui. Faites de son Cœur divin un modèle dont ils s'inspirent dans leurs pensées, leurs sentiments, leurs vouloirs, leurs paroles, leurs actions. Faites que leur cœur s'abandonne à Jésus et aux bras de sa céleste Mère Marie ».

« Enfin il faudra *s'en servir.* Les uns vous signaleront certaines tâches matérielles ou spirituelles; d'autres vous ouvriront la porte d'une âme éloignée de tout contact sacerdotal; tel portera secours aux pauvres en votre nom, tel autre visitera les malades, prendra sa part d'une souffrance ou d'une joie »... Enseignement du catéchisme... action dans les usines, les écoles, les quartiers... Action « missionnaire ». « Soyez exigeants pour leur signaler les buts et constants à les y diriger. Ils ne devront pas, c'est clair, donner des ordres, mais ils ne pourront pas non plus être réduits au degré de simples exécuteurs. Laissez-leur donc l'espace suffisant pour le développement de leur esprit de fervente et salutaire entreprise : cela les rendra encore plus joyeux, plus allègres et plus prompts à collaborer avec vous ».

R. C.

La législation du jeûne eucharistique et les messes du soir

Plusieurs documents publiés aux *Acta Apostolicae Sedis* au cours des derniers mois ont trait à la législation du jeûne eucharistique et des messes du soir promulguée le 6 janvier 1953 par la constitution *Christus Dominus* [1]. Ils n'y apportent d'ailleurs aucun changement, mais en assurent l'application et résolvent certains doutes.

Un *décret du Saint-Office des 5-31 mai 1953* [2] reconnaît aux Ordinaires le droit de permettre la célébration des messes du soir sur les bateaux, durant le voyage en mer, en faveur des fidèles affectés au service de la navigation. En l'occurrence, l'Ordinaire est celui dans le territoire duquel est situé le port d'attache du navire.

Un *décret de la S. Congrégation des Rites du 3 juin 1953* [3] indique les changements à introduire, du fait de la nouvelle législation dans les rubriques du missel et du rituel.

Une *circulaire de la S. Congrégation du Concile du 14 novembre 1953* [4] propose une nouvelle rédaction des questions du Catéchisme de Pie X au sujet du jeûne eucharistique.

Q. 339. En quoi consiste le jeûne eucharistique?

R. Le jeûne eucharistique consiste dans l'abstention de toute nourriture et toute boisson, sauf l'eau naturelle.

Q. 340. Celui qui n'est pas à jeun ne peut-il jamais recevoir la communion?

R. Celui qui n'est pas à jeun peut recevoir la communion en danger de mort; en outre, dans des circonstances particulières déterminées par l'Eglise.

Q. 340 bis. Quelles sont ces circonstances particulières déterminées par l'Eglise?

R. Ce sont les suivantes :

1) Les malades peuvent recevoir la sainte communion, même après avoir pris des médicaments ou des boissons, si à cause d'un grave inconvénient, reconnu par le confesseur, ils ne peuvent rester complètement à jeun.

2) Celui qui reçoit la communion à une heure tardive ou après avoir fait un long trajet ou après un travail affaiblissant, peut prendre une boisson jusqu'à une heure avant la communion, s'il éprouve un grand inconvénient, reconnu par le confesseur, à observer complètement le jeûne.

3) Aux messes du soir, peut communier celui qui s'est abstenu d'aliments solides depuis trois heures et de boissons depuis une heure.

Q. 340 ter. Dans les permissions de prendre des boissons les liquides alcooliques sont-ils aussi compris?

R. De ces permissions sont exclues les boissons alcooliques.

Dans une *notification du 12 décembre 1953* [5] le *Saint-Office* répond à une question qui lui a été posée. Les églises qui ont le privilège de célébrer la première messe de Noël au soir de la vigile peuvent continuer à le faire. Les clauses abolitives de la constitution du 6 janvier 1953 ne suppriment pas ce privilège d'ordre liturgique. Toutefois, les prêtres qui célèbrent cette messe et les fidèles qui y communient devront s'en tenir aux règles actuelles du jeûne eucharistique.

---

1. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 15 et 47; *N.R.Th.*, 1953, p. 191, 405.
2. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 426.
3. *A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 68.
4. *A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 809.
5. *Ibid.*, p. 806.

gique. Toutefois, les prêtres qui célèbrent cette messe et les fidèles qui y communient devront s'en tenir aux règles actuelles du jeûne eucharistique.

Enfin, un *décret du S. Office du 7 avril 1954* [6] résoud un doute au sujet des règles du jeûne pour la célébration de la vigile pascale. Après la constitution *Christus Dominus,* les commentateurs se demandaient si les dispositions spéciales prises par le décret de la S. Congrégation des Rites du 11 janvier 1952 [7] restaient en vigueur. Généralement on pensait que non; certains commentateurs estimaient cependant le contraire [8].

Le Saint-Office vient de donner raison aux premiers en décidant :

1) Que les prêtres célébrant la messe de la vigile à minuit et les fidèles qui y communient ont à se tenir, non pas à la norme fixée par le décret de 1952 (V, 18) qui demandait le jeûne depuis 22 heures, mais aux termes des canons 808 et 858, § 1. Ceux-ci prescrivent le jeûne depuis minuit. En d'autres termes, pour la messe de la vigile pascale à minuit, comme pour la messe de Noël célébrée à la même heure, il suffit d'être à jeun depuis minuit.

2) Si la célébration de la vigile pascale est anticipée, avec l'autorisation de l'Ordinaire, il faut s'en tenir à la réglementation de la constitution *Christus Dominus.* Le dernier repas solide doit avoir été pris trois heures avant la messe ou la communion; depuis une heure, on doit s'être abstenu de toute boisson.

E. Bergh, S. J.

S. PENITENCERIE

Indulgences pour le chapelet des Sept-Douleurs. Décret du 15 janvier 1954. — (*A.A.S.,* XXXXVI, 1954, p. 73).

A la demande du R. P. Prieur Général des Servites, le Souverain Pontife accorde une indulgence plénière, une fois le jour, aux fidèles qui, s'étant confessés et ayant communié, récitent le chapelet des Sept-Douleurs de la Sainte Vierge devant le Saint-Sacrement soit exposé publiquement, soit conservé dans le tabernacle.

E. B.

---

6. *A.A.S.,* XXXXVI, 1954, p. 142.
7. *A.A.S.,* XXXXIV, 1952, p. 51; *N.R.Th.,* 1952, p. 309.
8. Le *Theology Digest,* vol. II, n. 1, Winter 1954, a publié (p. 53-63) un relevé détaillé des opinions différentes rencontrées en 32 commentaires de la constitution *Christus Dominus,* sur la portée exacte de certaines de ses dispositions. Le point actuellement tranché l'avait été dans le même sens par six commentateurs sur les neuf qui l'avaient examiné.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

NOUVEAU TESTAMENT

M. Albertz. — *Botschaft des Neuen Testamentes.* I. Band. *Die Entstehung der Botschaft.* II. Halbband. *Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1952, 24 × 15 cm., 502 p. Prix : 32,75 frs ; en souscription : 29,65 frs.

Livre déconcertant, de lecture difficile, de méthode dogmatique et à priori, de présentation tranchante, peu soucieuse des travaux antérieurs. Pas de bibliographie, sauf occasionnellement ; guère d'indications sur l'état présent des questions que l'auteur aborde ; aucune note ; pas de titre courant. Objet de la recherche : origine des écrits du Nouveau Testament, en dehors des évangiles ; origine de leur collection. De *I Cor.*, XII, 28-29 l'auteur dégage l'existence de trois grandes catégories de témoins du Christ : les apôtres, les prophètes, les docteurs ; cela fixe — assez arbitrairement — la division de l'ouvrage : chapitre I (= V dans l'ensemble des deux volumes) : le témoignage *des apôtres* (étude des épîtres de Paul — les 13 sont authentiques — et des Actes des Apôtres : ils sont de Luc comme l'évangile) ; II (VI) : le témoignage des *prophètes* (étude de l'Apocalypse de Jean — évangile, épîtres et Apocalypse sont du même auteur, Jean d'Ephèse, le presbytre, dernier témoin de la génération de Jésus, à distinguer de l'Apôtre —; Apocalypse de Pierre, d'avant 150 ; Pasteur d'Hermas) ; III (VII) : le témoignage des *docteurs* (les épîtres, de Jacques, 1re de Pierre, épître aux Hébreux furent primitivement des discours anonymes, ultérieurement « arrangés » en lettres d'apôtres ; lettres du presbytre Jean, considéré comme docteur de même que l'auteur de l'épître de Jude ; la 2e Petri est composée, sous la fiction de lettre apostolique, par celui qui a « arrangé » la Ie Petri dans le même sens ; autres écrits de docteurs : Didache, épître de Barnabé, 1e et 2e Clementis). Le dernier chapitre : IV (VIII) est consacré à la formation d'ensemble du canon du Nouveau Testament. — On ne trouvera pas de preuves approfondies de ces diverses assertions, pas de discussions des arguments pour et contre ; si l'auteur affirme avec vigueur ses conclusions, il ne les rend pas accessibles à la conviction de ses lecteurs. Toutefois, en cours de route, il nous présente plusieurs remarques suggestives, éclairantes ; très personnel, il pose plusieurs problèmes de façon nouvelle qui force à réfléchir ; il est sympathique par son respect des valeurs chrétiennes et du message du Christ ; mais sa manière très subjective de traiter l'histoire sera peu formative pour les étudiants auxquels le livre est destiné.

J. Levie, S. J.

A. Quacquarelli. — *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60 e 30.* (Matteo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni). Rome, Coletti, 1953, 21 × 15 cm., 128 p. Prix : 1.000 lires.

M. Antonio Quacquarelli, de l'Université de Bari (Italie) étudie les diverses significations qu'on a données aux nombres cent, soixante et trente dans la parabole du Semeur, telle qu'elle se lit dans Matthieu XIII (cfr Marc IV et Luc VIII). En autant de parties distinctes, l'auteur passe en revue l'âge apostolique, l'ère patristique, le moyen âge, l'époque moderne. Il constate que l'interprétation est le reflet des conceptions que l'on se fait à des époques différentes du

mérite propre aux diverses conditions de vie chrétienne. A l'époque des persécutions, le nombre cent est pour les martyrs, plus tard on le réservera aux vierges. On peut dire en résumé que de saint Cyprien à saint Jérôme on applique 100 aux martyrs, 60 aux vierges et 30 aux gens mariés. Durant le moyen âge et jusqu'à l'époque de saint Thomas d'Aquin, on accorde 100 aux vierges, 60 aux veuves et 30 aux gens mariés. Plus tard, on revient à l'interprétation naturelle qui consiste à tenir compte qu'une parabole n'est pas une allégorie.

Il n'entrait pas dans l'intention de l'auteur de faire une exégèse du sens littéral de la parabole en étudiant le texte en lui-même et en le confrontant avec celui de Marc et aussi celui de Luc. Cette étude aurait cependant bien complété son intéressante monographie. L'auteur accepte les vues de Cornelius a Lapide déclarant que le Seigneur aurait pu mettre tout aussi bien 50, 40 et 20. C'est vrai, s'il ne s'agit que de la signification formelle de la parabole, mais non si l'on envisage l'explication littéraire et historique. On peut se demander si la formule 100, 60 et 30 (ou 30, 60 et 100) n'était pas stéréotypée dans l'usage et si elle ne doit pas son origine lointaine à un croisement du système sexagésimal des Sumériens avec le décimal des Sémites. A. Bini, S. J.

Fr. Spadafora. — *Gesù e la fine di Gerusalemme.* Coll. « Quaderni esegetici ». Rovigo, Istituto padano di arti grafiche, 1950, 18 × 12 cm., xxii-138 p. Prix : 500 lires.

Par une analyse détaillée du texte des évangiles synoptiques, l'auteur veut prouver que le discours eschatologique de Jésus prophétise simplement la ruine de Jérusalem et n'a pas pour objet la fin du monde. Par là il réfute d'une manière radicale la thèse des eschatologistes qui prétendaient reconnaître dans ce discours la manifestation des illusions que se seraient faites le Christ sur l'imminence de la fin de l'univers. Il se sert abondamment, dans son analyse, des observations d'autres exégètes, même lorsqu'il critique leur interprétation, comme celle du P. Lagrange. Sa conclusion s'accorde substantiellement avec celle qui a été dernièrement proposée par M. Feuillet. J. Galot, S. J.

M. Lackmann. — *Vom Geheimnis der Schöpfung.* Die Geschichte der Exegese von Römer I, 18-23, II, 14-16 und Acta XIV, 15-17, XVII, 22-29 vom 2. Jahrhundert bis zum Beginn der Orthodoxie. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk G.M.B.H., 1952, 22 × 14 cm., 372 p. Prix : broché, 19,80 marks ; relié, 22,50 marks.

En s'appuyant sur une étude historique de l'exégèse de certains passages du Nouveau Testament sur la création et la loi naturelle, l'auteur veut montrer l'erreur de la doctrine d'une « connaissance naturelle de Dieu ». Il condamne toute « théologie naturelle » : la Bible n'autorise pas d'opposition entre un homme « naturel » et un homme « surnaturel ». Pareille opposition ne peut d'ailleurs longtemps se maintenir, car dans la théologie catholique le surnaturel absorbe le naturel, et dans la théologie luthérienne le naturel se soumet le surnaturel. Selon l'auteur, la pensée chrétienne ne se fonde pas sur le péché et la rédemption, mais sur le plan divin de la création. Dans le mystère de la création consiste le message de l'Evangile ; et ce message ne se révèle pas seulement dans le christianisme, mais dans toute la nature et l'histoire, dans les religions païennes et les réflexions philosophiques sur le monde. Ici, l'auteur, disciple de Karl Barth, se sépare de son maître, qu'il accuse de mutiler la vérité en la restreignant à la révélation chrétienne. Nous n'avons pas à souligner les profondes divergences de ces conclusions avec les positions catholiques, puisque l'auteur les met lui-même en évidence. Il n'a pas compris que la révélation de la gratuité du surnaturel implique une distinction de la grâce et de la nature ; et en prétendant trouver la révélation dans tout ce qui est nature et création, en dehors de la religion chrétienne, ne ramène-t-il pas la connaissance religieuse et la foi à une philosophie de l'univers ? Cette déviation dans les conclusions n'enlève pas l'intérêt de l'étude historique menée par l'auteur sur une vaste période de l'exégèse, étude qui présente une grande valeur pour des investigations sur les rapports de la nature et de la grâce, de la création et de la rédemption. J. Galot, S. J.

J. Dupont, O.S.B. — ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul.* Première partie : « *Avec le Christ* » *dans la vie future.* Bruges, Edit. de l'Abbaye de Saint-André; Louvain, Nauwelaerts; Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 25 × 17 cm., 222 p. Prix : 180 frs belges ou 1.200 frs franç.

J. Dupont, O.S.B. — *La réconciliation dans la théologie de saint Paul.* Coll. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II. Fasc. 32. Louvain, Publications Universitaires; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 25 × 18 cm., 56 p. Prix : 40 frs belges.

Le P. Jacques Dupont veut étudier de près la formule σὺν Χριστῷ, « avec le Christ », dans les épîtres de saint Paul. L'expression, pense-t-il, doit être considérée *d'abord* « dans le contexte eschatologique qui paraît être son cadre primitif » : les textes qui ont trait à la vie « avec le Christ dans la vie future » font l'objet de cette première partie. Une seconde partie, qui paraîtra ultérieurement, sera consacrée à : « avec le Christ dans la vie présente ». A son avis il n'y a pas grand inconvénient à séparer les deux aspects parce que, dans la conception eschatologique de la vie avec le Christ, Paul « est largement tributaire de son milieu »; dans la doctrine de l'union au Christ dans la vie présente, « il expose des vues théologiques qui lui sont beaucoup plus personnelles » (Introduction, p. 12). Le travail présent gravite tout entier autour des trois textes où apparaît le σὺν Χριστῷ (ou son équivalent : πρὸς τὸν Κύριον) considéré dans l'au-delà : ***II Thess.***, IV, 13-V, 11 qui représente la conception paulinienne du σὺν Χριστῷ eschatologique à l'époque où Paul, tout en étant conscient de son ignorance à ce sujet, espère être encore vivant à la Parousie du Maître; *II Cor.*, V, 1-8 et *Phil.*, I, 20-24, où l'Apôtre, envisageant la possibilité de sa mort avant la Parousie, précise en conséquence son espérance. L'interprétation du P. Dupont est très approfondie, très riche d'analyses philologiques et exégétiques précieuses, de rapprochements éclairants avec des textes parallèles de la pensée contemporaine, juive ou païenne; son travail s'impose à l'étude des exégètes; même ceux qui ne se rallieront pas à toutes ses conclusions trouveront grand profit à la lire. Ce sera aisé, parce que le P. Dupont est remarquablement clair et jalonne son travail de résumés très précis et très pédagogiques.

Les limites d'un simple compte rendu nous contraignent à exposer uniquement les conclusions de l'auteur et à marquer sommairement notre propre réaction. A l'époque de la lettre aux Thessaloniciens, Paul apparaît tributaire de l'eschatologie du judaïsme et du christianisme primitif; « l'hellénisme ne doit pas entrer ici en ligne de compte » (p. 111). On désire entrer dans la gloire avec le Christ. On aspire à « régner » auprès de lui, à ses côtés, sur son trône dans le Royaume de Dieu... » (p. 112). A ce moment « l'expression « avec le Seigneur » ne paraît pas traduire de très hautes aspirations mystiques vers l'épanouissement suprême d'une amitié entre les croyants et leur Seigneur. L'espérance semble continuer à se porter vers la félicité du royaume dont Jésus est le Souverain, vers la gloire qu'il possède, plutôt que vers une conversation intime et une étroite union avec lui » (*ibid.*). Le P. Dupont tient beaucoup à marquer cette distinction, non pas seulement par un « plutôt » mais par une affirmation et une négation; il dira p. 86 : « Le désir des apôtres n'est pas de jouir d'une plus grande intimité avec Jésus dans le monde futur... mais d'être associés plus étroitement à son pouvoir »; p. 87 : « ...non pas d'une nuance d'intimité eschatologique avec le Christ, ...mais simplement d'une association à sa condition et ses privilèges »; de même p. 90 en haut; p. 99 n° 3; ailleurs encore.

Le Chapitre III (p. 115 à 187) examine les deux autres textes pauliniens. L'auteur souligne nettement la différence de ces deux textes avec celui de la I^re^ aux Thessaloniciens. Là il avait cru devoir marquer « l'absence de toute résonance mystique dans la ' vie avec le Seigneur ' ».

« Dans *II Cor.*, V, 6-9 et *Phil.*, I, 21-24, la préoccupation est, écrit-il, fort différente. Saint Paul traduit là des aspirations très personnelles. Les événements survenus entre la 1^re^ et la 2^e^ aux Corinthiens ont mis l'Apôtre en face

de la mort, il a été ainsi forcé de l'envisager à son point de vue à lui. Le problème de l'au-delà est devenu pour lui concret, immédiat, personnel. Dans les deux passages qui nous occupent, il en cherche la solution dans les conceptions grecques qui se placent précisément à un point de vue individuel.

» L'hellénisme ne permet donc pas seulement à Paul de transporter sur l'au-delà immédiat de la mort une espérance eschatologique, il fait en même temps prendre à cette espérance une couleur plus personnelle. Il ne s'agit plus seulement d'avoir part à la félicité du Christ glorieux, mais d'être soi-même, individuellement, dans la société du Christ. « Etre avec le Christ » ne se présente plus simplement comme la condition commune et collective de tous les fidèles; c'est personnellement que chacun sera « avec le Christ », qu'il jouira de sa société : non pas seulement de sa félicité. Par le fait même, l'espérance devient aussi plus personnelle dans son objet. Elle porte sur le Christ lui-même, et sur la société avec lui. Cette espérance est amour pour le Christ; c'est son amour pour le Seigneur qui donne à l'Apôtre son ardent désir de rejoindre celui qu'il aime.

» Entre la 1re aux Thessaloniciens et l'Epître aux Philippiens, l'aspiration à « être avec le Christ » reçoit donc un approfondissement religieux considérable. Pour rendre possible cet approfondissement, il a fallu que l'hellénisme fasse envisager à saint Paul le problème de la mort à un point de vue plus individuel qu'il ne le faisait en suivant les traditions apocalyptiques » (p. 186-187; cfr aussi p. 189-191).

Le contraste marqué par le P. Dupont est évidemment intéressant et instructif; il manifeste bien la différence des situations, des états d'âme à ces deux époques de la vie de Paul. Prouve-t-il une *évolution* dans la conception même de *l'union au Christ*? La base de ces trois textes nous semble bien étroite pour étayer cette conclusion et pour attribuer ici une telle importance à l'influence de la pensée grecque, de l'hellénisme sur la pensée de Paul. Certes, nous ne prétendons pas exclure la possibilité et même, en divers cas, la réalité et l'étendue de semblables influences. Mais il nous a toujours paru (avec beaucoup d'exégètes du reste) que l'explication la meilleure, la plus psychologique, la plus conforme aux textes, de l'évolution de la pensée de Paul était de mettre à l'origine — comme principe moteur de toute sa pensée — la primauté du Christ : le Christ centre de tout : de la vie individuelle et de la vie collective, de la vie du temps et de la vie de l'au-delà. Ne semble-t-il pas se dégager des textes dès l'origine que, dans la pensée de Paul, — comme du reste dans celle de l'Eglise primitive —, la conscience de la présence spirituelle du Christ ressuscité auprès des siens et de l'aspiration des siens vers lui soit un des éléments les plus anciens, les plus fondamentaux? N'est-ce pas ce qui permet de donner, dans cette première épître aux Thessaloniciens, toute sa signification au parallélisme entre la condition du Christ et la nôtre, entre sa mort et la nôtre, entre sa résurrection et la nôtre (*I Thess.*, IV, 14), de donner toute sa valeur au « per » (διὰ) dans la proposition : « qui dormierunt per Iesum », au « in » (ἐν) de « mortui in Christo »? Pour notre part, nous ne nous félicitons pas, avec le P. Dupont (p. 8, note 4), de la réaction antimystique de F. Büchsel (« In Christus bei Paulus ») et nous nous sentons plus proche de l'interprétation de Deissmann, du P. Allo et de tant d'autres. La continuité de la pensée de Paul sur ce point, jusqu'aux textes si expressifs de *Gal.*, II, 20; III, 26-28; IV, 6; V, 4-6, nous semble plus intelligible, plus homogène selon cette interprétation.

Peut-être un principe de méthode est-il ici en cause. Quand les textes nous disant l'histoire d'une pensée sont rares et distants l'un de l'autre, deux points de vue s'affrontent. D'une part l'indication du texte déterminé, plus ancien, moins explicite, que nous avons sous les yeux : nous n'avons pas le droit comme exégètes d'*étendre* la pensée présente d'un auteur au delà de ce que son texte nous en révèle *hic et nunc* : d'accord; mais nous ne pouvons pas non plus *affirmer* que sa pensée générale *se limite* à ce qu'il est amené par les circonstances à en *manifester ce jour-là* dans *ce texte particulier*. D'autre part, les *textes d'une époque ultérieure* qui expriment la pensée achevée, précisée, dans un sens dont nous trouvions déjà des *indices*, des *traces*, des *préformations*, dans le texte plus ancien : est-il légitime de ne pas tenir compte de ces textes ultérieurs, si éclairants, du point de vue psychologique, pour comprendre l'évolution d'une doctrine?

Peut-être n'y a-t-il ici, avec la thèse du P. Dupont, qu'une différence d'insistance, d'accentuation, sous un accord foncier. En tout cas, son travail est de ceux que personne ne peut négliger; un de ceux qui forcent à réfléchir.

Mentionnons en terminant l'opuscule « La réconciliation », reproduction d'une étude publiée en octobre 1952 dans les *Estudios Biblicos* de Madrid; elle vise à préciser le sens fondamental et les origines de cette notion chez Paul : ce qu'elle doit à la tradition juive, à l'hellénisme, ce qu'elle signifie par rapport à l'ensemble de la théologie paulinienne. J. Levie, S. J.

M. Dibelius. — *An die Kolosser, Epheser; an Philemon.* Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 12. 3e édit. par H. Greeven. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 17 cm., IV-114 p. Prix : broché, 7,20 marks; relié, 9,60 marks.

E. Lohmeyer. — *Die Offenbarung des Johannes.* Coll. Handbuch zum Neuen Testament, 16. 2e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 18 cm., VI-208 p. Prix : broché, 10,40 marks; relié, 12,80 marks.

Commencée en 1906, la collection protestante de commentaires qu'est le *Handbuch zum Neuen Testament* continue à rééditer périodiquement ses fascicules avec une remarquable fidélité à ses premiers collaborateurs; ce sont, en cette année 1953, deux rééditions posthumes : de Martin Dibelius, décédé en 1947, et d'Ernest Lohmeyer décédé en 1946 (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 991 et 1953, p. 432).

Martin Dibelius a eu une carrière scientifique très remplie. Sans être la plus importante de ses œuvres, son commentaire de neuf épîtres de saint Paul (« Die neun kleinen Briefe »), paru en 1913, se recommandait, entre autres, par le grand nombre de parallèles utiles de la littérature hellénistique : remarques de langue et de style, notations d'histoire des religions. Il fut réédité par parties à plusieurs reprises : le fascicule 11 (Thessaloniciens et Philippiens) en 3e édition en 1937; le fascicule 13 (épîtres pastorales), en 2e édition en 1931; le fascicule présent (n° 12 : Colossiens; Ephésiens; Philémon), réédité en 1927, était depuis longtemps épuisé; il reparaît en 3e édition en 1953, par les soins d'un collègue : H. Greeven. Ce collaborateur a trouvé, dans les papiers de Dibelius, la revision du commentaire de l'épître aux Colossiens achevée par l'auteur peu avant sa mort; il n'avait donc plus qu'à assumer la mise au point bibliographique 1947-1953. Pour les deux autres épîtres, il a visé à faire toutes les retouches et additions dans le sens de l'auteur. Comme jadis, les questions générales d'introduction sont traitées au cours de l'explication même du texte; les solutions principales restent celles qu'avait proposées Dibelius en 1913 : les épîtres aux Colossiens et à Philémon ont été envoyées par Paul durant sa captivité à Césarée après sa troisième mission; l'épître aux Ephésiens n'est pas de Paul, mais d'un disciple, qui s'est inspiré pour sa rédaction de l'épître aux Colossiens. M. Greeven expose et discute les avis émis sur ces points plus récemment par d'autres exégètes (p. ex. Percy, 1946; Mitton, 1951).

Ernest Lohmeyer avait fait sensation, en 1926, par son commentaire de l'Apocalypse, qui s'écartait nettement de l'interprétation alors commune et soutenait des opinions qui furent et restent aujourd'hui très discutées. Il s'opposait à toute exégèse impliquant des allusions aux événements contemporains; il fondait son commentaire sur l'histoire des religions, particulièrement sur les écrits mandéens; d'autre part il n'hésitait pas à attribuer l'Apocalypse et le quatrième évangile à un même auteur, chrétien palestinien, venu du Judaïsme, peut-être Jean le presbytre, qui rédigea les deux œuvres à la fin du Ier siècle, l'Apocalypse après l'évangile. En 1928, le P. Allo avait consacré à ce travail dans la *Revue biblique* une longue recension (p. 142-147) et un article approfondi (p. 37-62; p. 198-220). C'était assez dire l'importance qu'il lui attribuait dans l'évolution de la critique johannique. Rapidement épuisé, le commentaire de M. Lohmeyer reste utile, aujourd'hui encore, entre autres à cause de sa richesse de rapprochements avec des textes religieux antiques (souvent du reste postérieurs à l'époque étudiée). Cette seconde édition est une reproduction photomécanique du

texte de 1926; le collaborateur qui s'en est chargé, M. G. Bornkamm, a pu toutefois introduire soit dans le texte, soit dans les « Nachträge » en fin de volume, un bon nombre d'additions et de précisions faites peu à peu par l'auteur dans son exemplaire personnel; sinon il a préféré se limiter aux corrections indispensables et à la mise au point de la bibliographie. J. Levie, S. J.

J. Wordsworth & H. J. White. — *Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi* ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt. In operis societatem adsumto H. F. D. Sparks. Partis Tertiae, Fasciculus tertius : *Apocalypsis Iohannis*. Oxford, Clarendon Press, 1954, 30 × 23 cm., p. 407-596. Prix : 42 sh.

Tous les exégètes se réjouiront de voir parvenue à son terme l'œuvre magistrale de l'édition critique de la Vulgate hiéronymienne du Nouveau Testament entreprise à Oxford en 1877 par J. Wordsworth et H. J. White. Nous en avons rappelé précédemment (*N.R.Th.*, 1950, p. 764) les diverses péripéties et la splendide ténacité des éditeurs successifs. Le fascicule III de la troisième partie (pars III : p. 407-596) nous présente le texte de l'Apocalypse, pourvu d'un apparat critique considérable par H. F. D. Sparks, professeur d'Ecriture Sainte à Oriel College. Il n'est plus nécessaire de redire aujourd'hui la haute valeur scientifique de cette publication et la perfection typographique de la présentation par la Clarendon Press. Cet instrument de travail indispensable ne manque dans aucune bibliothèque théologique importante. — L'édition parallèle de la Vulgate hiéronymienne, entreprise aux presses Vaticanes par les moines de S. Jérôme à Rome à la demande du pape Pie X, a publié en 1926 son premier volume sur la Genèse et donna en 1951 son tome IX : livres d'Esther et de Job. Beaucoup de temps s'écoulera encore avant qu'elle ne parvienne au Nouveau Testament et ne rejoigne l'œuvre de Wordsworth et White. J. Levie, S. J.

PATRISTIQUE

Textes et études

Q. S. F. Tertulliani *Opera*. Pars I. *Opera catholica. Adversus Marcionem*. Coll. Corpus christianorum. Series Latina, I. Turnhout, Brepols, 1953, 25 × 16 cm., xxx-76 p. Prix : 80 frs.

Nos lecteurs ont appris depuis longtemps déjà (*N.R.Th.*, 1949, p. 512) l'intention des bénédictins de l'abbaye de Steenbrugge de lancer un nouveau « Migne » ou plus exactement un Migne « rénové », groupant en un *Corpus* toutes les meilleures éditions des Pères latins et grecs parues depuis Migne. L'apparition de l'inestimable *Clavis patrum latinorum* (*N.R.Th.*, 1952, p. 199), répertoire de toutes les meilleures éditions existant à ce jour pour le secteur latin, posait, il y a quelques années, un jalon important dans les préparatifs de l'entreprise. Le premier fascicule du *Corpus* lui-même, aujourd'hui présenté, montre que l'on est entré dans la voie des réalisations. Ce fascicule contient l'*Ad martyras* (sic) (Dekkers) et les deux livres de l'*Ad nationes* (Borleffs) de Tertullien. A vrai dire il ne nous rappelle guère, ni par son format ni par sa présentation, le Migne familier, mais fait bien plutôt songer au *Corpus* de Vienne. Une introduction générale à l'œuvre de Tertullien, fort brève, esquisse clairement les lignes principales de la tradition manuscrite; elle se clôture par une bibliographie dénommée *selecta*, mais remarquablement bien classée et complète, ainsi que par deux tableaux groupant, par œuvre de Tertullien, les *testimonia* qui les attestent et les *codices* qui les contiennent. Pour ce qui est de l'édition elle-même des textes, l'apparat critique est particulièrement abondant et soigné, ce qui donnera au lecteur toute liberté pour faire son choix personnel. L'*Ad martyras*, non encore publié dans le *Corpus* de Vienne, a été édité sur la foi de cinq manuscrits, et quant à l'*Ad nationes*, son texte repose sur l'unique manuscrit existant, le *Paris.*

lat. 1622, saec. IX (*Agobardinus*). Mais l'apparat mentionne les nombreuses conjectures proposées par les éditions antérieures. Un tel souci d'information et de perfection est louable en soi, mais ne nuira-t-il pas peut-être finalement à l'entreprise elle-même? Celle-ci exige un progrès *rapide*. Ce qu'on désire avant tout c'est le *corpus* des meilleures éditions existantes, plus que chacune d'elles en particulier. Migne avait fort bien compris ce principe, et pour l'appliquer, il n'avait pas hésité à publier, non le « meilleur à créer » mais simplement le « meilleur existant à ce jour ». Le *Corpus christianorum* ne serait donc pas un « Migne rénové » si, échelonnant ces éditions à intervalles trop espacés, il ne parvenait pas à constituer en un temps relativement bref le regroupement des meilleures éditions existantes, avec tous les avantages *pratiques* qu'un tel groupement comporte, ce qui fit précisément le succès de Migne. Ch. Martin, S. J.

TERTULLIAN. — *Apologeticum*. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Hrsgb. v. C. Becker. Munich, Kösel-Verlag, 1952, 22 × 14 cm., 318 p. Prix : 22 marks.

L'intérêt principal de cette édition de l'*Apologeticum* de Tertullien n'est pas tant à chercher dans l'édition du texte latin (c'est pour l'essentiel celui de Hoppe paru en 1939 dans le *Corpus* de Vienne) ni dans la traduction allemande faite sur ce texte, ni même dans l'Introduction qui dénote pourtant une solide connaissance et un jugement personnel sur la personne et l'œuvre de Tertullien (en particulier l'éditeur prend parti en faveur de la priorité de l'*Apologeticum* sur l'*Octavius* de Minucius Felix) ; il réside avant tout dans l'appendice : *Die beiden Fassungen des Werkes mit textkritischen Apparat*. Tertullien a en effet composé et recomposé son *Apologeticum*. Telles sont les conclusions auxquelles semble avoir définitivement abouti la critique après les recherches de Thörnell en 1926. La première rédaction est représentée par le fameux *codex Fuldensis*, malheureusement disparu aujourd'hui, et que nous ne connaissons plus qu'à travers la liste de ses variantes dressée en 1584 par un savant flamand, Modius, qui avait comparé ce manuscrit avec une édition de l'*Apologeticum* imprimée peu auparavant. De son côté, la rédaction finale est représentée par l'ensemble des autres manuscrits. Il y avait intérêt à mettre en relief ces deux rédactions, d'autant plus que Hoppe n'avait apporté à leur examen qu'un intérêt assez restreint. M. Becker a donc imprimé en parallèle leurs variantes respectives et fourni ainsi une base pratique pour des études ultérieures. Car la liste des problèmes que soulèvent ces textes ne s'arrête pas à l'établissement de leurs variantes. Rien de plus instructif pour saisir sur le vif la psychologie, le sens littéraire, les intentions ou préoccupations d'un écrivain que d'assister au devenir de son œuvre. Et puisque l'histoire littéraire de l'*Apologeticum* en fournit une occasion très propice, comment ne pas en profiter pour mieux apprendre à connaître cet écrivain prestigieux que fut Tertullien, mais dont la physionomie reste encore enveloppée, en bien des traits, d'ombre et de mystère? M. Becker nous laisse entrevoir la parution d'une étude philologique ultérieure sur les écrits apologétiques de Tertullien, où sans aucun doute ces questions seront traitées et résolues pour autant que le permette la limitation des forces humaines.
Ch. Martin, S. J.

W. VÖLKER. — *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 57. Berlin, Akademie-Verlag, 1952, 25 × 16 cm., XXVIII-672 p. Prix : 9,36 $.

Ceci est un grand livre et il ne nous étonne pas qu'il le soit. M. Völker avait déjà donné trop de preuves de sa science et de son jugement pondéré, sûr et nuancé, au cours de ses deux études similaires sur Origène (1931) et sur Philon (1938; cfr *N.R.Th.*, 1940-45, p. 111) pour que les mêmes présomptions favorables ne jouassent à l'égard de celle-ci. Avec l'étude sur Clément s'achève aussi la triple analyse que M. Völker a consacrée aux trois plus grands représentants de la pensée religieuse, ascétique et mystique alexandrine au tournant et début de

l'ère chrétienne, les deux maîtres incontestés de l'Ecole catéchétique et leur précurseur juif. Et de ce fait aussi, la monographie consacrée à Clément se pare de vues plus générales, de parallèles et de rapprochements plus suivis avec la pensée tant de son devancier que de son successeur, et cela lui ajoute une tonalité de synthèse fort habilement distribuée dans le cours de l'exposé, mais tout particulièrement dans le dernier chapitre. Comme les précédentes, l'étude comporte deux sections : une sorte d'introduction générale sur l'homme, son âme, son tempérament, son caractère, son éducation, sa culture classique et philosophique, son œuvre, ses idées. Puis en second lieu l'exposé de la doctrine spirituelle, ascétique et mystique chez Clément. L'introduction, outre qu'elle établit le critique dans l'atmosphère générale la plus favorable à une juste interprétation des textes, permet de faire le point des plus récentes recherches sur Clément (et elles ne manquent pas) ; elle appuie sur les résultats que l'on peut considérer comme acquis, mais souligne également les divergences, et celles-ci apparaissent si nombreuses, que ce soit au sujet des ouvrages de Clément, ou au sujet de son tempérament et de sa pensée religieuse et profane, de son hellénisme par exemple, qu'elles finissent par laisser l'impression que la science n'a pas encore vraiment « compris » ce grand maître de la culture chrétienne et alexandrine. Ne serait-ce pas peut-être, en partie du moins, parce que les critiques, trop farcis de préjugés et d'à priori, ne se sont pas généralement appliqués suffisamment à l'analyse approfondie et universelle de son œuvre?

Très conscient de cette faillite partielle, et rendu prudent, M. Völker s'est d'autant plus appliqué, dans son étude proprement dite de la doctrine de Clément, à ne s'appuyer que sur les textes, accumulés avec profusion et confrontés fréquemment avec les positions de Philon et d'Origène. L'ordre de son exposé est simple et connu : pour l'essentiel, celui adopté dans ses études précédentes : c'est la route traditionnelle qui, partant de la considération de l'homme en son être spirituel, tel que Dieu l'a fait, puis tel que la faute originelle l'a rendu, remonte péniblement le chemin, qui, par des pentes ardues : la lutte contre le péché et contre les passions (éléments négatifs), l'union à Dieu et la pratique des vertus (éléments positifs), l'éloigne peu à peu du terrestre et du monde et le transforme graduellement en un parfait gnostique. Il faut souligner tout particulièrement, à la base de cette ascension, le tournant décisif que, selon Clément, constitue la réception du baptême et des dons qui l'accompagnent, car en lui, est versé en l'âme le germe indispensable à tous les épanouissements futurs. Clément a aussi sur le rôle de l'Eglise dans la sanctification du chrétien qu'elle a engendré par le baptême comme une mère son fils, des paroles d'une élévation et d'une tendresse admirables.

Mais on ne s'étonnera pas surtout que la part la plus considérable de l'effort de M. Völker ait porté sur la conception que Clément se faisait de la gnose (chap. IV : Die Gnosis; p. 301-445) et de l'activité du gnostique (chap. V : Das tätigen Leben; p. 446-609). Car pour le maître alexandrin, gnose et œuvres, l'union de ces deux choses constituait l'essence de la perfection. Chez Clément le terme de gnose signifie dans l'ensemble, et malgré d'inévitables nuances en certains cas individuels, la même chose que la sagesse, σοφία ; son contact avec Philon et l'ambiance stoïcienne la nuance parfois d'une teinte de science, ἐπιστήμη, tandis que d'autres textes la mettent sur le même pied que la contemplation, θεωρία. Bien que la philosophie ait son rôle à jouer dans la préparation et le développement intellectuel du gnostique tout comme dans la défense de sa foi, la source de la gnose n'est pas à chercher dans l'homme naturel. C'est dans la révélation et la foi que gît son germe et tout cela est don de Dieu, par son Logos, et surtout par son Logos fait chair, le Christ, qui l'implante en l'âme au moment de son baptême. Don de Dieu, centré dans le νοῦς de l'homme, ce germe n'exclut pas pour grandir et se perfectionner la collaboration de l'homme, et celle-ci s'exprime par l'ascèse, la prière, et la vie selon la foi. Et puisque la foi est à la base de l'état gnostique, l'Ecriture, dépôt de la foi, et tout autant la Tradition transmise par le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'au temps actuel, sont sources de gnose et alimentent la vie du gnostique. Il ne faudrait pas trop appuyer cependant sur l'aspect strictement intellectuel de la gnose car elle n'est pas que cela, elle est un tout : religieux, intellectuel,

moral et mystique, intelligence et connaissance sans doute, mais aussi contemplation amoureuse et sanctificatrice. Les objets de prédilection de celle-ci sont l'Ecriture qu'elle interprète selon les sens que Dieu y a cachés, le Logos incarné, également même la beauté et la splendeur que Dieu a placées en toute chose créée par Lui; mais avant tout cette contemplation se fait véritable prière, et tend en ses plus hauts sommets à pénétrer les mystères et les profondeurs de l'essence divine elle-même. Ici il est difficile de dire avec précision jusqu'où Clément s'est avancé dans la compréhension de la vie et des phénomènes mystiques. Cette question a été fort controversée entre critiques. Pour sa part M. Völker est enclin à penser que les expressions qu'il utilise laissent entendre qu'il connaissait une contemplation infuse, passive, qui serait donc déjà à ranger parmi les grâces mystiques, encore que Clément se soit trouvé moins avancé, semble-t-il, qu'Origène en ces expériences spirituelles et en tout cas en la systématisation de leur doctrine. — Enfin cet idéal du gnostique ne sera parfaitement réalisé que si sa vie de contemplation se complète par une vie morale et vertueuse fondée en l'ἀγάπη ou amour de Dieu, source jaillissante de celle du prochain, et animatrice de cette activité conquérante qui doit l'établir en l'ἀπάθεια ou victoire parfaite sur les passions, la hissant peu à peu jusqu'au sommet de l'*Imitatio Christi*, le martyre.

Un tel portrait du gnostique porte sans doute en partie la trace des idées courantes à l'époque de Clément, celles du stoïcisme et du milieu alexandrin, de Philon en particulier, mais ce serait le tronquer singulièrement que de ne pas saisir en même temps combien il baigne dans une atmosphère franchement chrétienne et évangélique. Et c'est ce qui amène M. Völker, spécialement en son dernier chapitre, qui est tout en synthèse, de replacer Clément dans l'ensemble de la tradition spirituelle et ascétique des premiers siècles chrétiens. Un point surtout fait ici l'objet de son insistance. Il considère comme trop marquée la distinction que même d'excellents auteurs, comme Hausherr, par exemple, ont voulu établir entre la spiritualité primitive d'Ignace et d'Irénée et la spiritualité à tendance « intellectualiste » qu'ils découvrent en Clément d'Alexandrie et ses disciples, en particulier Evagre (car on sait de quelle influence la spiritualité alexandrine a marqué les siècles postérieurs chrétiens et en particulier le monachisme). En réalité il n'y a pas eu rupture mais simple continuation et élargissement, en partie sous l'influence de la philosophie, de la première tradition chrétienne. Celle-ci connaît déjà une perfection fondée sur la gnose, tout comme Clément n'ignore pas celle fondée sur la charité que l'on donne comme caractéristique de la spiritualité de l'âge apostolique, et toutes deux, en fin de compte, plongent leurs racines dans le fond premier et commun du Nouveau Testament, surtout chez saint Paul et saint Jean. Cette doctrine alexandrine de la perfection spirituelle largement annoncée par Philon, christianisée par Clément, sera encore après eux plus clairement explicitée et coordonnée par Origène, et grâce à lui surtout, elle conquerra, par deux courants principaux, les Cappadociens, Evagre et le monachisme postérieur d'une part, le courant de la théologie mystique d'autre part, caractérisé par Grégoire de Nysse et le Ps.-Denys l'Aréopagite, tout le monde chrétien antique et le moyen âge, tant oriental qu'occidental.

Infatigable dans ses projets et fort de son expérience, M. Völker se promet maintenant de porter son attention sur Grégoire de Nysse. Nous pouvons attendre avec autant de confiance les résultats de ses nouvelles recherches, assurés d'en recueillir d'aussi amples profits. Ch. Martin, S. J.

E. M. Buytaert, O.F.M. — *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin.* Textes en partie inédits. Tome I : *La collection de Troyes (Discours I à XVII).* Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et Documents, 26. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1953. 25 × 17 cm., LVI-382 p.

Nos connaissances sur l'œuvre littéraire d'Eusèbe d'Emèse († 359) qui, il y a une trentaine d'années, étaient encore entourées d'un voile de mystère, se sont, depuis lors, singulièrement élargies. C'est surtout aux travaux de deux critiques

qu'elles le doivent : Dom Wilmart, tout d'abord, qui, par la découverte du *codex Trecensis 523* (Bibl. munic. de Troyes) et de la collection homilétique d'Eusèbe d'Emèse qu'elle contient, donna le branle aux études eusébiennes ; le R. P. Buytaert, ensuite, à qui l'on doit le double travail définitif de la clarification de l'héritage eusébien, et surtout de son édition critique. Cet héritage apparaît aujourd'hui considérable. Les textes contenus dans les traditions grecque et orientales ne prennent pas moins d'un volume que le P. Buytaert a fait paraître dans la collection du *Muséon* (Louvain), tandis qu'il réservait à l'autre collection louvaniste du *Spicilegium sacrum Lovaniense* ceux de la tradition latine. Cette tradition latine ne comporte pas moins de vingt-neuf discours répartis en deux collections, l'une inédite (à deux discours près), dénommée de Troyes (discours I à XVII) parce que contenue dans ce fameux *Trecensis 523*, l'autre, dénommée de Sirmond (discours XVIII à XXIX) parce que déjà éditée par Sirmond, sur la foi de plusieurs manuscrits, mais sans tenir compte du meilleur retrouvé depuis, le manuscrit 266 de la Bibliothèque municipale de Charleville. On voit immédiatement l'intérêt de cette publication puisqu'il n'est aucun des discours dont le texte ne soit édité ou pour la première fois (collection de Troyes) ou en édition améliorée (collection Sirmond). L'abondance même de cette documentation l'a fait diviser en deux volumes dont le premier vient de paraître. Il contient l'Introduction générale qui ne touche qu'aux questions critiques et littéraires, description et filiation des manuscrits, origine des collections et de leurs traductions latines, l'aspect doctrinal, très intéressant pour l'étude du semi-arianisme, étant réservé à une autre publication. Nous remettrons l'examen du contenu des différents discours après la parution, imminente, du second tome, qui doit, au surplus, contenir les tables des deux volumes et, par là même, en faciliter l'analyse. L'impression, due aux presses de la Maison Duculot à Gembloux, vaut une mention spéciale pour sa présentation très claire et très aérée.

Ch. Martin, S. J.

R. Bernard. — *L'image de Dieu d'après saint Athanase.* Coll. Théologie. Etudes publiées sous la direction de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière. 25. Paris, Aubier, 23 × 14 cm., 1952, 156 p.

Nous avons eu l'occasion, il y a quelque temps, de signaler l'étude du P. Leys sur l'« image de Dieu » chez saint Grégoire de Nysse (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 766). En voici une autre, analogue, parue presque en même temps, au point de n'avoir pu profiter de la première, semble-t-il, et s'efforçant de nous retracer la pensée d'un Père de l'Eglise presque contemporain du précédent : saint Athanase, moins spéculatif assurément, mais plus attaché par contre à l'interprétation de l'Ecriture. La doctrine de l'image chez Athanase n'apparaît nulle part présentée en un corps de doctrine et pourtant on peut dire, à constater la clarté et la constance de certaines applications des formules εἰκών ou κατ' εἰκόνα, qu'il possédait réellement une doctrine sur ce sujet. Les écrits d'avant la controverse arienne, le *Contra gentes* et le *De Incarnatione*, qui à la vérité ne font qu'un seul tout et sont d'allure apologétique, parlent surtout de l'homme créé à l'image de Dieu, κατ' εἰκόνα (point de vue anthropologique) ; tous les écrits postérieurs, c'est-à-dire à partir du début de la controverse arienne, traitent le sujet du point de vue trinitaire : ici c'est du Logos qu'il s'agit, image, εἰκών, du Père. En somme c'est de deux études distinctes qu'il s'agit, malgré certains contacts, et l'auteur a bien fait de les traiter séparément. Pour ce qui est des impressions que nous laisse son exposé, nous soulignerions volontiers notre accord avec lui en ce qui concerne son interprétation du terme appliqué au Verbe, image du Père ; nous serions tenté, par contre, de faire quelque réserve au sujet des considérations qu'il émet à propos de son usage anthropologique. L'auteur remarque que les textes d'Athanase ne paraissent pas toujours clairs ou conséquents entre eux. Cela tient sans doute en partie à l'imprécision d'Athanase lui-même, mais cela ne tiendrait-il pas un peu aussi à une tendance, consciente ou inconsciente, peu importe, mais en tout cas trop accentuée de la criti-

que moderne, de rapprocher le problème du κατ' εἰκόνα avec celui de l'opposition « nature et surnaturel » dont les anciens ne se préoccupaient pas? En réalité la pensée des anciens Pères, nous semble-t-il, se mouvait exclusivement sur le plan « intelligibilité et matérialité », intelligibilité (au sens actif, pouvoir de saisir intellectuellement, spirituellement) accordée à l'homme, lors de sa création, par quoi il était fait selon le modèle ou l'image de Dieu, κατ' εἰκόνα, à la différence des créatures brutes, non intelligentes, animaux ou choses matérielles. Cette intelligibilité, réelle participation du divin, qui est l'intelligibilité pure, et aussi seul moyen capable, pour l'homme, de le conduire à la saisie du divin est une faveur, un don, χάρις, de Dieu lui-même non accordé aux êtres matériels, même doués de sensibilité. Mais si on l'examine selon nos catégories modernes de « nature et surnaturel », il faut admettre qu'elle relève ou peut tout au moins relever à la fois des deux : de la nature, puisqu'elle inclut le νοῦς, le λόγος, le *lumen naturale*, etc., c'est-à-dire notre faculté même de comprendre, d'intelliger; mais aussi du surnaturel, si, complémentairement, Dieu y ajoute des qualités ou propriétés de connaissance supérieure, de foi ou de vision, que nous rangeons aujourd'hui dans la catégorie du « surnaturel ». Mais les anciens ne se préoccupaient pas d'une telle dissociation. Ils avaient déjà assez avec la leur, la seule qui les préoccupât, de l'intelligibilité et de la matérialité. Cette dissociation, pour ne pas dire cette opposition violente et radicale entre ces deux éléments, ils la ressentaient et ils l'exprimaient incomparablement plus que nous, et cela, en vertu même de la mentalité générale de leur époque, elle-même façonnée par les antinomies des systèmes philosophiques existants et la particulière influence du néo-platonisme. Et c'est pourquoi, nous attacherions, nous semble-t-il, beaucoup plus d'importance que l'auteur n'en a lui-même accordée à son chapitre *Influences philosophiques*, et ce chapitre devrait, à notre avis, précéder celui intitulé *Nature et surnaturel*, parce qu'il doit lui apporter son principe de solution. Telles sont les vues que nous a suggérées la lecture de cette étude dont l'intérêt est évident. Nous ne prétendons pas certes les imposer. Et avec l'auteur, nous souhaitons que de nombreuses monographies de ce genre apportent progressivement plus de lumière sur ce thème de l'image. Ce n'est que lorsque ces travaux d'approche se seront multipliés qu'il sera possible d'en souligner parfaitement les lignes dominantes et par leur moyen de refaire d'une manière vraiment méthodique la synthèse équilibrée de ses divers éléments.

Ch. Martin, S. J.

L. Vischer. — *Basilius der Grosse*. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts. Dissertation. Bâle, Fr. Reinhardt, 1953, 23 × 15 cm., 178 p.

Cette dissertation n'est pas à proprement parler une biographie de saint Basile, bien qu'elle touche à de nombreux points de sa physionomie religieuse et humaniste. Elle contient un choix de recherches orientées vers un but déterminé : montrer l'importance de l'idée ascétique et monastique dans le comportement de Basile comme éducateur et comme réformateur et organisateur de l'Eglise en face des problèmes de son temps. Cette formation de la jeunesse, cette organisation ou réorganisation de l'Eglise étaient au IV^e^ siècle une nécessité urgente, qu'imposaient la situation nouvelle créée par la réconciliation de l'Eglise et de l'Etat, ses perspectives d'apostolat et d'extension, mais aussi les dangers, hélas! plus réels que jamais, de sécularisation de son esprit. S'il est vrai qu'on ne peut considérer comme la cause principale de la rapide extension du monachisme au IV^e^ siècle ce dépérissement spirituel de l'Eglise en réaction duquel l'institution monastique se serait érigée, cette cause a pourtant eu sa part. Homme de son temps, Basile avait compris le danger; il comprit aussi que son rôle serait avant tout de faire des chrétiens aux convictions solides et capables d'affronter, pleinement armés pour la vie, les problèmes nouveaux. Il avait compris que plus encore que dans les institutions ecclésiastiques c'est dans la vie intérieure, dans les grands principes de l'ascèse, de la mortification, de la maîtrise de soi-même, du don de soi à Dieu et au prochain, que gît la source du salut, et que rien ne vaut plus, pour les développer, que l'insti-

tution monastique. Et s'il est vrai que les institutions ecclésiastiques doivent se développer et se renforcer au rythme du temps, il faut toujours cependant qu'elles restent pénétrées de ce pur et fondamental esprit de l'Evangile. Moine, évêque, fondateur de monastères, et même d'une règle monastique, éducateur, organisateur de son Eglise, et représentant de l'idée chrétienne vis-à-vis des tendances séculières de l'Etat et de la société humaine, son attitude ne cessa d'être inspirée par ce principe fondamental sans lequel sa personnalité ne pourrait être pleinement comprise. Homme de son siècle, très averti de ses nécessités, et de ses dangers, c'est par le recours aux sources premières et les plus pures du christianisme, l'idée et les principes de la perfection évangélique, qu'il y fit face victorieusement.

Ch. Martin, S. J.

P. Dumontier. — *Saint Bernard et la Bible.* Présentation par J.-M. Dechanet. Coll. Bibliothèque de Spiritualité médiévale. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 22 × 14 cm., 188 p. Prix : 160 frs belges.

Ce livre est une publication posthume. Il livre au public ce que le R. P. Dumontier, O.S.B., a réalisé d'un grand ouvrage dont son confrère, le R. P. Déchanet, nous fait entrevoir le plan merveilleux, grandiose. Mais l'homme propose et Dieu dispose. « La mort s'offrit au Père Dumontier », alors qu'il avait terminé l'introduction et la première partie. Telles quelles, ces pages, au jugement du P. Déchanet, posent et résolvent le problème de ce qu'on est parfois tenté d'appeler l'« exégèse spirituelle » des maîtres du moyen âge, de saint Bernard en particulier.

A vrai dire, comme le déclare sans ambages l'introducteur, il ne s'agit point, de près ou de loin, d'exégèse. Saint Bernard et ses disciples n'ont pas songé un seul instant à écrire un « commentaire » des livres de l'Ecriture ; encore moins une « introduction » au texte inspiré. Ces constatations ont été déjà faites.

Le mérite du P. Dumontier est d'avoir envisagé l'aspect positif du problème, d'avoir abordé et poussé aussi loin que possible l'analyse de l'attitude prise par saint Bernard en face des Livres Saints. En suivant le savant et pieux bénédictin, on s'initie progressivement à la manière, à la méthode, aux procédés du saint Abbé. On comprend pourquoi et comment il utilisait dans de telles proportions les paroles inspirées, en même temps qu'on saisit l'aspect pratique et les avantages de cette utilisation.

Non certes, la manière d'un saint Bernard lisant la Bible n'avait rien de commun avec les exigences de la science exégétique actuelle, mais elle apprendra aux modernes une chose qui conserve son prix : ce qu'est un cœur embrasé de l'amour de Jésus pour la pénétration des Ecritures remplies de Lui : « Cor ardens de te, o Iesu, in apertionem Scripturarum, quae de te sunt ».

G. Lambert, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

W. Jacob et R. Hanslik. — *Cassiodori Epiphanii Historia Ecclesiastica Tripartita.* Coll. Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. LXXI. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1952, 23 × 15 cm., XXII-768 p. Prix : 250 S.

C'est avec une satisfaction non feinte que nous soulignons le renouveau de vitalité du *Corpus* de Vienne. Après l'édition d'*Arator* (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 879), voici l'imposante masse de l'*Historia tripartita* de Cassiodore et Epiphane. Le contenu est, il est vrai, d'une originalité bien moins prononcée, puisque cette œuvre n'est qu'une fusion, en traduction latine, des Histoires ecclésiastiques de Théodoret et Socrate, subsidiairement de Sozomène, faite sur le grec, soit directement des auteurs précités, soit, du moins pour les premiers livres, à travers l'Histoire ecclésiastique de Théodore le Lecteur. L'auteur réel de l'*Historia Tripartita* est Epiphane, un élève de Cassiodore. C'est à lui que nous devons le travail de compilation des extraits et de traduction, c'est-à-dire l'essentiel.

Le rôle de Cassiodore paraît s'être borné à avoir commandé l'exécution, conseillé et encouragé son disciple, et enfin, écrit la préface, c'est à cette lumière et dans ces proportions qu'il faut doser l'importance des deux noms posés en tête de l'ouvrage. L'introduction critique de M. Hanslik est réduite au minimum. C'est que doit bientôt paraître, publiée par l'Académie de Berlin, une étude approfondie de W. Jacob, le premier initiateur du travail, disparu au cours de la guerre, sur la tradition manuscrite de l'œuvre. Jacob avait pu relever et étudier 137 manuscrits. La présente édition n'en a retenu que cinq principaux, mais tous très anciens, des IX^e^ et X^e^ siècles. L'intérêt de l'*Historia ecclesiastica tripartita* d'Epiphane est réel, non pas peut-être pour sa valeur en elle-même, mais surtout pour la reconstitution ou confirmation des textes grecs de Théodore le Lecteur, Théodoret, Socrate et Sozomène, car Epiphane eut sous les yeux de très anciennes copies de ces œuvres. Elle avait donc sa place marquée dans le *Corpus*. Ajoutons que l'édition est dotée de tables très complètes (86 pages) des noms et des formes orthographiques et grammaticales, qui seront les bienvenues tant pour les historiens que pour les philologues. Ch. Martin, S. J.

H. Lietzmann. — *Geschichte der alten Kirche.* Band 1 : *Die Anfänge,* 3^e^ édit. ; 2 : *Ecclesia catholica,* 2^e^ édit. ; 3 : *Die Reichskirche,* 2^e^ édit. ; 4 : *Die Zeit der Kirchenväter,* 2^e^ édit. Berlin, W. de Gruyter 1953, 22 × 14 cm., VIII-326, VIII-339, VIII-346 et IV-200 p. Prix : 14, 14, 14 et 7 marks.

Réédition d'un ouvrage classique, très connu et très prisé de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'Eglise primitive. Dès sa première édition, il fut très favorablement accueilli par la critique. Sur nombre de points, p. ex. le séjour et la mort de saint Pierre à Rome, il marquait un retour à l'essentiel des positions traditionnelles, réduisant à néant les outrances des écoles hypercritiques et leurs constructions chimériques. Sur d'autres, p. ex. l'authenticité de certains écrits canoniques, l'auteur garde une attitude négative qu'en historien loyal il tente de justifier objectivement. C'est dire que sur plusieurs questions les solutions proposées par l'auteur diffèrent de celles qu'adopte l'historiographie catholique des origines chrétiennes. La division des matières présente également quelques particularités. Ainsi, dans le premier volume, qui compte 15 chapitres, on en trouve quatre intitulés : Paul, Jean, Ignace (d'Antioche), et Marcion. Mais aucun n'est intitulé Pierre. Les renseignements concernant le Prince des Apôtres sont disséminés en 15 endroits différents. Dans le 2^e^ volume, l'absence d'un chapitre traitant ex professo des persécutions est également singulière. Ici encore, il faut chercher à plusieurs endroits différents. Quelques-uns de ces chapitres constituent de remarquables synthèses, riches de pensée et de faits magistralement exposés. Citons les chap. 2 et 3 du second volume, sur l'« Eglise » et le « Nouveau Testament ». Ce dernier chapitre donne une très bonne vue d'ensemble sur la littérature apocryphe. Au lieu de choisir 313 comme un point de césure dans son exposé, l'auteur a eu la bonne idée de grouper dans un même volume l'histoire des dernières persécutions depuis Aurélien et celle du règne de Constantin et de ses épigones. Il nous paraît que cette manière de procéder facilite singulièrement l'intelligence des faits dans leur évolution et leur interdépendance historique. Avec le dernier volume, le récit s'étend jusqu'à la fin du IV^e^ siècle ; il a le temps d'aborder l'étude de la vie interne des communautés chrétiennes et celle des débuts du monachisme. Partout l'on sent qu'une large information historique a formé la base d'une puissante synthèse, libre à l'égard de tout à priori et très riche par son contenu. R. Mols, S. J.

M. Lobet. — *La tragique histoire de l'Ordre du Temple.* Coll. Lebègue et Nationale, n° 108. Bruxelles, Office de Publicité, 1954, 18 × 14 cm., 127 p., 4 pl. Prix : 60 frs.

Avec une loyauté dont il faut lui savoir gré, l'auteur nous avertit, dans son Avant-propos, qu'il n'est ni historien médiéviste, ni juriste rompu aux arcanes de la procédure inquisitoriale, ni orientaliste spécialiste de l'histoire et de la

culture des pays du Levant. Ceux qui avaient fréquenté son premier ouvrage sur Les Templiers le savaient déjà. C'est parce que cet ouvrage, destiné à faire connaître à l'occidental du XX^e^ siècle les grandes lignes d'une des affaires les plus compliquées de la première moitié du XIV^e^, était épuisé, que l'auteur en a donné une édition nouvelle et assez substantiellement identique. L'auteur a d'abord retracé brièvement les traits principaux de l'Ordre du Temple et de son œuvre, la part qu'il prit à la défense de la Terre Sainte et au développement des institutions de crédit bancaire. Il étudie alors le célèbre procès, dont il reconstitue les péripéties avec objectivité et sans vouloir prendre parti. Sa conclusion est le verdict du bon sens. Les professeurs, souvent pressés, et auxquels les ouvrages savants et les publications de sources sont fréquemment inaccessibles, se serviront avec fruit de ce résumé clair, concis et objectif, qui contient l'essentiel et l'expose avec agrément. R. Mols, S. J.

Bernard de Clairvaux. Préface de Thomas Merton. Coll. Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, III. Paris, Alsatia, 1953, 25 × 16 cm., XXVI-756 p., grav., carte.

A l'occasion du huitième centenaire de la mort de saint Bernard (20 août 1153), la Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux (Abbaye de N.-D. d'Aiguebelle, par Grignan, Drôme) avait conçu le projet de faire paraître une collection de monographies dont l'ensemble aurait reconstitué une sorte d'encyclopédie bernardienne. La mort de plusieurs collaborateurs et divers autres imprévus contraignirent les éditeurs à restreindre leur plan primitif. Tel qu'il se présente aux lecteurs, cet ouvrage, sans être l'encyclopédie espérée, reste encore beaucoup plus qu'une nouvelle Vie de saint Bernard. Ce n'est pas non plus, à proprement parler, un volume de Mélanges qui ne présentent entre eux qu'une unité externe toujours quelque peu artificielle. Les 28 chapitres de ce gros tome, répartis entre 16 collaborateurs, forment un tout cohérent. Leur but est moins de dépeindre saint Bernard, d'analyser l'âme du saint et l'esprit de son œuvre, que de les replacer dans leur cadre historique, local, familial et européen. Ces notices sont donc pour la plupart principalement historiques. Elles intéresseront plus l'historien des faits que celui de la spiritualité, quoique ce dernier y trouvera également une riche moisson à glaner. Le chapitre sur le milieu familial et ceux sur les origines, l'installation et l'essor économique de Clairvaux furent écrits par deux archivistes; leur contenu révèle d'emblée l'homme de métier. Quatre chapitres consacrés à l'histoire interne de Clairvaux, à ses rapports avec les autres branches bénédictines et avec les chanoines réguliers, furent composés par le secrétaire de la Commission, Dom Jean de la Croix Bouton. Ils retiendront l'attention des historiens du monachisme. Signalons un chapitre posthume de l'historien bien connu A. Fliche, « Bernard et la Société civile de son temps » et un chapitre original d'Edith Russel sur « Bernard et les dames de son temps ». De la plume de H. B. de Warren, trois des principaux chapitres de synthèse : « Le monachisme à l'apparition de saint Bernard » ; « Bernard et l'ordre de Saint Victor » ; « Bernard et les premiers cisterciens face au problème de l'art ». Les littérateurs retiendront le chapitre de I. Valléry-Radot sur « Bernard écrivain et humaniste ».

Les amateurs d'anecdotes pittoresques eux-mêmes ne seront pas déçus. On peut leur recommander l'histoire riche en couleur et pauvre en vêtements de l'ermite Jézelin (pp. 254-55) ; celle des projectiles malodorants dont le diable se sert pour lapider les moines paresseux (p. 476) ; d'autres encore. De leur côté, les fervents de l'histoire sociale — et ils ne seront pas les seuls — noteront avec intérêt les lignes vengeresses sur le juste usage des richesses extraites du « De moribus et officiis episcoporum ». Plus encore que les divers articles et que les six appendices (l'un d'eux renferme les tables généalogiques du saint), les historiens apprécieront comme un instrument de travail de première valeur les tables qui terminent le volume (par H. B. de Warren). Tables analytique et alphabétique très détaillées et surtout table chronologique intitulée « Les grands faits politiques et religieux, le mouvement des idées et des arts au temps de saint Bernard ». Cette table, qui couvre 72 pages, forme comme un diorama synoptique en 4 colonnes centrant toute la civilisation européenne de plus d'un demi-siècle autour du fondateur de Clairvaux. R. Mols, S. J.

Saint Bernard homme d'Eglise. Coll. Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., 260 p.

Sous le titre « Saint Bernard, Homme d'Eglise », les Cahiers de la Pierre-qui-vire présentent une série de vingt études concernant l'action religieuse et politique, la pensée théologique et la physionomie spirituelle du grand saint qui domine le XII[e] siècle, ce grand tournant de notre civilisation occidentale, d'après l'historien Friedrich Heer.

Ecrit en grande partie par des spécialistes — historiens ou théologiens médiévaux (citons Et. Gilson, A. Forest, Bertrand de Jouvenel, Dom Déchanet) ou moines Bénédictins et Cisterciens vivant de la spiritualité du Maitre, ce volume, agrémenté de photos de choix sur le cadre de la vie monastique à Cîteaux, constitue un bel hommage à la mémoire du grand Docteur de la charité, dont la vie intérieure, chantée par lui avec un accent si humain et si personnel et une grande finesse de touche psychologique, apparaît, dans une plus vive clarté, grâce à ces études fouillées, comme la source très pure de son action apostolique féconde.

G. Dejaifve, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Oecuménisme

I. N. KARMIRI. — Μητροφάνους Κριτοπούλου, Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, Ὁμολογία πίστεως. Athènes, Θεολογία, 1953, 24 × 17 cm., 76 p. Prix : 20.000 drachmes. — Ἡ Ὀρθόδοξος Ὁμολογία τοῦ Πέτρου Μογίλα. Ibid., 112 p. Prix : 25.000 drachmes. — Ces deux éditions, par le Prof. Karmirès, de la Faculté de Théologie d'Athènes, l'une de la Profession de foi du patriarche d'Alexandrie Métrophane Critopoulos, et la seconde de la Confession de foi orthodoxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1633-1646), font partie d'un ouvrage (en grec) plus étendu, recueillant en deux volumes les « documents dogmatiques et symboliques de l'Eglise catholique orthodoxe ». L'intérêt doctrinal de ces formulations de foi est mis en relief dans les introductions. C'est en 1625, lors de voyages d'études en Europe occidentale, que Métrophane fut amené à écrire sa Profession, à la suite d'entretiens avec les professeurs luthériens de l'université d'Helmstadt. La Confession de foi orthodoxe de Pierre Moghila est plus connue, en particulier l'édition du texte latin et l'étude des PP. Malvy et Viller (Paris, 1927). — Ch. M.

R. Cranston. — *World Faith.* The Story of the Religions of the United Nations. Londres, Skeffington, 1953, 19 × 12 cm., 248 p. Prix : 10/6 sh. — L'auteur a une ample connaissance de l'hindouisme, du christianisme et du Bouddhisme par ses voyages, ses études, ses séjours prolongés dans des monastères et par ses nombreuses relations. Pour les autres religions dont elle possède aussi une certaine connaissance directe elle a surtout recours à des livres importants. Pour chacune des grandes doctrines elle donne l'origine, la doctrine, les caractéristiques, les lignes de force et les points faibles. Dans le dernier chapitre elle essaye de dégager les traits communs de ce qu'elle appelle avec complaisance une religion mondiale. Le livre n'est pas du tout technique; l'esprit en est avant tout éclectique. Le grand péché est l'intolérance; on reproche au christianisme de se donner comme la seule vraie religion. L'auteur fait de la religion comme les Nations-Unies font de la politique. Entre autres détails, il est bien difficile de voir comme l'auteur dans la « Christian Science » un grand mouvement métaphysique. — J.-W. S.

C Garbett, Archbishop of York. — *The Church of England to-day.* Londres, Hodder & Stoughton, 1953, 18 × 12 cm., 128 p. Prix : 3 sh. 6 d. — L'archevêque d'York publie ici 7 conférences adressées en des endroits différents à son clergé. Toujours intéressantes et très riches comme tout ce qu'écrit le Dr Garbett, les deux conférences les plus originales sont celles qui parlent

de proclamer et de prêcher l'Evangile; les autres reprennent des idées plus largement exposées par l'auteur dans ses trois livres importants antérieurs : « The claims of the Church of England », « Church and State in England » et « In an age of revolution ». En fait ce petit livre serait une excellente introduction à la lecture des trois autres. — J.-W. S.

C. Dunlop. — *Anglican Public Worship.* Londres, S.C.M. Press, 1953, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 7/6 sh. — Ce livre assez court, écrit par le Doyen anglican de Lincoln, est fort remarquable. Il s'adresse à des lecteurs qui ne sont pas spécialement initiés aux choses anglicanes. Deux chapitres d'introduction sur la justification et le fondement du culte public répondent judicieusement aux objections de l'homme moderne à ce sujet. Les trois chapitres suivants étudient l'élément matériel du culte : paroles, musique et cérémonial. Passant ensuite plus spécifiquement au « Livre de la Prière Commune », l'auteur après un chapitre sur « Eucharistie et Sacrifice » analyse le Service de Communion et termine son livre sur l'examen des services liturgiques pour le matin et pour le soir. L'ouvrage est riche, non seulement en informations, mais aussi en idées justes et profondes. — J.-W. S.

E. C. Rich. — *Spiritual authority in the Church of England.* An Enquiry. Londres, Longmans, Green and C°, 1953, 22 × 14 cm., xxiv-218 p. Prix : 21 sh. — Canon Rich a écrit un livre fort personnel. Avec un certain nombre de ses contemporains dans l'anglicanisme il est préoccupé par le problème de l'autorité dans l'Eglise; ce souci le mène à étudier aussi des questions telles que la nature de l'Eglise, les rapports entre l'Ecriture et la Tradition, l'autorité dans l'interprétation doctrinale. Au cours de son travail, l'auteur semble se rendre compte que les résultats de ses efforts ne répondent pas à ses espérances. Le sous-titre « An Enquiry » semble là pour corriger les espoirs trop grands du lecteur. Le livre est courageux, ne manque pas d'un certain intérêt, mais on peut se demander si l'auteur était assez bien équipé pour l'entreprendre. Son information semble plus ample que profonde et ne mérite pas l'affirmation de l'éditeur d'être «a thorough and scholarly survey ». — J.-W. S.

P. R. Clifford. — *The Mission of the local Church.* Londres, S.C.M. Press, 1953, 19 × 13 cm., 120 p. Prix : 7/6 sh. — L'auteur de ce petit livre est un pasteur baptiste anglais. Le problème central qui le préoccupe est le sens communautaire à recréer entre les chrétiens. Pour traiter ce problème à une échelle normale il le prend au niveau de l'église locale, nous dirions la paroisse. Les positions théologiques de l'auteur, par exemple en matière de sacrements, sont normalement celles de sa dénomination; il a un chapitre très riche sur le sens communautaire dans le culte et des idées pratiques pleines d'intérêt pour souder la communauté chrétienne hors du culte comme préparation et prolongement de ce dernier. — J.-W. S.

H. S. Darby. — *Hugh Latimer.* Londres, Epworth Press, 1953, 22 × 14 cm., 262 p. Prix : 21 sh. — A Oxford, en face de Balliol College, se dresse un monument gothique, le « Martyrs' Memorial », à la mémoire de Cranmer, Ridley, Latimer, etc. Evêque de Worcester et un des piliers de la Réforme en Angleterre, Latimer était le plus populaire des Réformateurs. C'était un extraordinaire prédicateur, aussi bien prédicateur des rois que des gueux. L'auteur, qui était lui-même un prédicateur, l'a surtout mis en valeur sous cet aspect particulier et a mis en relief sa personnalité entière et moins tortueuse que celle de Cranmer. L'auteur, qui mourut avant la publication de l'ouvrage, était un évangéliste et l'ouvrage est écrit dans l'optique de la Low Church. — J.-W. S.

N. Beasley. — *The Cross and the Crown.* The History of Christian Science. Londres, Allen & Unwin, 1953, 22 × 14 cm., 502 p. Prix : 25 sh. — C'est le livre le plus complet et le mieux documenté sur la « Science Chrétienne » et sa fondatrice Mrs Mary Baker Eddy. L'auteur a eu à sa disposition, grâce à l'aide des membres actuellement responsables de la « Science Chrétienne », une multitude de renseignements et de sources inédits. On connaît l'essentiel de la doctrine : Dieu n'a pas fait l'homme en deux parties : une âme qui vit

et un corps qui pourrit; la matière n'existe pas; la maladie, l'infirmité et la mort sont des illusions, dues au manque de foi. L'Eglise l'avait compris jusqu'à Constantin; ensuite la crainte de la mort et des châtiments fut réintroduite par influence païenne et orgueil despotique du clergé. Le présent ouvrage couvre la période de la vie de Mrs Eddy; suivant la meilleure tradition de la secte, on ne parle pas de la mort de la fondatrice. Ce livre, très documenté, n'est pas du tout critique; il raconte, expose, prêche et justifie uniquement dans la perspective de la secte. — J.-W. S.

R. W. Sockman. — *How to believe.* The Questions That Challenge Man's Faith Answered in the Light of the Apostles' Creed. Londres, Epworth Press, 1953, 19 × 13 cm., 224 p. Prix : 10 sh. 6d. — L'auteur est le pasteur méthodiste de Christ Church, New-York, depuis 1917. Il est un des plus fameux prédicateurs des U.S.A.; ses sermons, en particulier ceux prêchés à la radio, lui ont valu une énorme correspondance d'environ deux millions de lettres. C'est cette expérience qu'il cristallise dans ce livre où, suivant le plan du Credo, il s'efforce de répondre aux problèmes, aux besoins, aux questions de l'homme. L'essentiel des réponses se trouve dans le corps de chaque chapitre; quelques questions plus spéciales ou plus précises sont traitées en fin de chapitre. Beaucoup de pages sont très riches et très justes; le Dr Stockman y fait preuve d'un esprit largement chrétien et typiquement « oecuménique ». — J.-W. S.

Vies de saints et biographies

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome X : *Octobre.* Paris, Letouzey et Ané, 1952, 23 × 15 cm., 1054 p. — Ce qui distingue ce nouveau tome de la belle collection de Vies de saints déjà plusieurs fois signalée dans cette revue (cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 894) c'est un accroissement sensible de ses dimensions. Ce n'est pas que le mois d'octobre compte un nombre particulièrement élevé de saints. Mais parce que les auteurs ont voulu, mieux encore que dans les volumes précédents, faire œuvre réellement utile et présentant toute garantie du point de vue critique. Ainsi, la bibliographie est devenue plus que substantielle; elle est plus d'une fois accompagnée d'une note expliquant la valeur de tel ouvrage cité. Les notices elles aussi sont plus abondantes. Certaines forment de véritables petites biographies et ce ne sont pas toujours celles des saints les plus connus, mais d'autres dont il est souvent fort difficile pour le grand public de se documenter. — R. M.

Chan. J. Leclercq. — *Saints de Belgique.* Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 216 p. Prix : 63 frs belges. — C'est avec plaisir que nous retrouvons l'esprit et la dévotion de l'auteur à nos saints belges. Sans doute, il n'est pas toujours aimable pour nous et nous sert quelques vérités pas toujours amusantes à entendre. Pourtant on en vient grâce à ce livre à connaître et à mieux aimer les saints de Belgique. Ils n'ont pas, c'est vrai, l'éclat et l'ardeur des autres, mais ils sont si proches de nous. Depuis longtemps, il n'y a plus eu de saints belges canonisés. « Sommes-nous encore capables de donner des saints à l'Eglise? » « Ou nous manque-t-il ce je ne sais quoi qui distingue le gratuit du surnaturel? » se demande l'auteur. Mais il termine sur un mot d'espoir : « Ne germe-t-il pas quelque chose dans les âmes? Une Belgique mystique ne se forme-t-elle pas, dans une élite plus purement spirituelle, fournissant aux âmes, prêtes à l'aventure spirituelle, l'atmosphère nécessaire au plein épanouissement de leurs richesses intérieures? » Et de citer à l'appui : le Cardinal Mercier et le Père Lebbe. Pourquoi pas? — J. P.

A. Levasti. — *La vie de sainte Catherine de Sienne combattante de la paix.* Trad. Y. Batard. Paris, Edit. du Seuil, 1953, 19 × 14 cm., 444 p. Prix : 750 frs. — Au 14e siècle, en pleine période de luttes, de révoltes, de schisme et de piété populaire, sainte Catherine de Sienne, cette jeune tertiaire franciscaine — elle meurt à 33 ans — nous apparaît étonnamment grande et sainte, en même temps que douce et maternelle. Avec beaucoup de talent et une abondance de détails vivants et colorés, l'auteur nous la montre aimant tous ses disciples, qui n'ont

d'yeux que pour leur « Mamma », conseillant les plus graves théologiens, le Pape lui-même. Cette jeune femme, tendre pour les autres, inflexible pour elle-même, est durement traitée par Dieu qui lui impose les douloureux stigmates de la Passion. Elle est réservée et veut vivre loin du monde, son amour l'arrache à sa méditation pour soigner les malades les plus difficiles et les plus répugnants, réconcilier, aider, encourager prêtres, évêques, princes, rois et le Souverain Pontife. Elle s'est beaucoup occupée de politique, car une catholique « totalitaire » comme Catherine ne pouvait vraiment pas considérer les Etats comme étrangers à l'Eglise. Elle a cru à une nouvelle croisade, a encouragé, prêché ce « saint passage » en vain, le Pape lui-même s'en désintéressait. Cette religieuse, la plus humble et la plus pauvre, a pour le Pontife d'Avignon, pour son successeur Urbain VI, caractère droit mais colérique, des supplications très délicates, mêlées aux paroles les plus dures, puisque l'Eglise est en jeu. C'est en partie grâce à son action que le pape est revenu d'Avignon : elle a gagné ici. Pour tout le reste, sur le plan temporel, Catherine n'a guère réussi, qu'importe ! Une seule chose compte pour elle : le Christ à faire aimer et en même temps l'Eglise à conduire, au milieu des hommes, vers Dieu. Tous les problèmes se simplifient pour qui n'a qu'un seul but : N.S.J.C. Et elle reste simple, attachante, toute aux autres et à Dieu. C'est le mérite de l'auteur de montrer tant de sainteté souriante et accueillante dans un siècle de dureté et de guerres. — J. P.

M. DE CRISENOY. — *Saint François-Xavier, apôtre des Indes et du Japon.* Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 272 p. Prix : 450 frs. — Rapide, pressée, pleine d'inquiétude — cette inquiétude de l'apôtre pour les âmes — cette nouvelle vie de saint François-Xavier nous emmène partout à la suite du grand missionnaire. Et partout, depuis l'enfance jusqu'à la mort, on sent le désir du progrès, intellectuel d'abord, spirituel ensuite. C'est une course absorbante, épuisante, à en mourir, vers les âmes qui appellent, qui souffrent, qui veulent Dieu. L'auteur a réussi à nous donner, dans ce livre, l'impression de la hâte surnaturelle de Xavier toujours tiré en avant par son amour pour Dieu. De discrètes touches, quelques beaux extraits de ses lettres montrent combien ce grand saint, toujours finement souriant, avait le cœur le plus délicat du monde et le plus tendre, pour ses frères, pour tous. — J. P.

Cardinal NEWMAN. — *Itinéraire.* Textes traduits et introduits par l'abbé Francis Hermans. Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1952, 19 × 13 cm., 234 p. Prix : 69 frs belges. — M. l'abbé Francis Hermans nous donne une anthologie spirituelle de Newman, glanée principalement dans ses sermons (nul prédicateur ne fut plus lyrique et plus personnel) et ses « Meditations and devotions ». Il a groupé ces textes — très beaux, même traduits — autour de quatre thèmes bien newmaniens : le péché, la présence divine, l'humanisme chrétien et certains mystères. Une introduction générale esquisse en quelques pages la physionomie du grand Cardinal et un bref commentaire éclaire et relie entre eux les divers extraits dans le cadre adopté par l'auteur. On doit regretter toutefois qu'un index plus détaillé ne permette pas au lecteur de consulter à son gré cet itinéraire de la vie spirituelle vécu par une grande âme. — G. D.

G. HUNERMANN. — *Le mitron de Vienne, saint Clément-Marie Hofbauer, Rédemptoriste,* trad. M. Grandclaudon. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 304 p. Prix : 93 frs belges. — La belle vie et délicieusement racontée ! L'auteur nous présente saint Clément-Marie Hofbauer, apôtre de Vienne et de Varsovie, canonisé par Pie X. Et c'est toute une aventure que nous vivons en lisant ce livre, l'aventure de Dieu dans l'âme d'un saint. Nous suivons l'enfant de son petit village jusqu'à la ville proche où il devient apprenti-boulanger, il s'en va à Rome, veut devenir ermite, mais sentant en lui toujours plus insistant l'appel de Dieu, et plus fort la détresse des âmes, il revient en Autriche, est boulanger à Vienne, entre dans la Congrégation du T. S. Rédempteur. Chassé d'Autriche, il s'en va en Pologne : c'est le grand apôtre de Varsovie. Chassé encore et revenu à Vienne, il fait face à toutes les difficultés, toujours inébranlablement fidèle à Dieu et à sa Congrégation religieuse. Il meurt

doucement, joyeusement presque, pleuré par tous, par l'empereur comme par le plus pauvre. Cette vie aux multiples facettes : l'enfant, le mitron, le pèlerin, l'ermite, le religieux, l'apôtre, le supérieur, le persécuté, nous est présentée d'une façon extrêmement agréable, tout est raconté avec le sourire et avec beaucoup d'amour, et cette lecture fait du bien le plus délicieusement du monde. — J. P.

V. Marmoiton, S. J. — *Le Père Pro apôtre et martyr (1891-1927).* Toulouse, Apostolat de la Prière; Tournai, Casterman, 1953, 19 × 13 cm., 250 p. Prix : 350 frs fr. ou 57 frs belges. — En parlant du martyr mexicain, le Préfet de la S.C. des Rites l'a qualifié de « Type Pro ». Et c'est bien une sainteté originale et joyeuse que celle du P. Pro : spontanéité, entrain, gaieté espiègle, exubérance excessive et désarmante, élan instinctif vers tout ce qui peine et souffre, promptitude irrésistible à y porter remède, attirance invincible vers le don absolu. Pendant toute sa vie, ce jésuite mexicain, souffrant sans cesse d'une maladie interne, mais d'une vitalité débordante, d'une piété tendre, est hanté par l'idée, l'espérance du martyre. Dans ce livre, le P. Marmoiton, avec la plume alerte qu'on lui connaît, fait revivre ce bel apôtre, l'un des 300 prêtres qui, de 1926 à 1929, payèrent de leur sang leur foi au Christ. — J. P.

I. Beaufays, O.F.M. — *P. Valentino Paquay. Il « Padre Santo » di Hasselt.* Trad. A. M. Ugolini. Milan, Vita e Pensiero, 1951, 19 × 12 cm., x-130 p. Prix : 350 lires. — Traduction italienne de la biographie que le P. Ignace Beaufays, O.F.M., a consacrée au Père Valentin Paquay, franciscain belge. L'auteur nous montre en lui un homme de Dieu, animé du plus pur esprit évangélique, un grand pêcheur d'âmes. Gagnées par le rayonnement de sa surnaturelle bonté, celles-ci s'adressaient en grand nombre au « saint père » d'Hasselt. — J. D.

M. D. Poinsenet. — *Sous la motion de l'esprit. Anne de Guigné 1911-1922.* Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 200 p. — La plus fraîche et la plus belle des vies d'enfant! Dans ce livre remarquablement documenté et tout scintillant des perles que cette petite fille a enfilées pendant ses onze années, Anne de Guigné nous apparaît extraordinairement donnée à Dieu et conduite par le Saint-Esprit. Qui d'autre aurait pu lui suggérer cette parole : « L'obéissance, c'est la sainteté des enfants », et encore : « On a bien des joies sur la terre, mais elles ne durent pas; celle qui dure, c'est d'avoir fait un sacrifice »? On sent très bien qu'elle a transposé sans le savoir presque, et tout naturellement, sur le plan spirituel, sa vie d'enfant. C'est l'amour de la petite fille pour sa maman, l'amour d'une petite baptisée pour son Dieu, l'un faisant jaillir l'autre, l'un sans cesse appelant l'autre, dans une étonnante unité. Par un même mouvement, Anne répond oui à sa maman et oui au Bon Dieu. On admire en même temps et l'éducation qui a conduit cette enfant et l'enfant elle-même qui si simplement a obéi à Dieu et à sa maman. Après la lecture d'une telle vie, il est impossible de douter de la présence et de l'action de Dieu dans l'âme même des plus petits. — J. P.

M. Alexandre. — *Sagesse de la folie,* Itinéraire spirituel. Présentation de P. Claudel. Coll. Foi vivante. Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1952, 19 × 12 cm., 126 p. — Ce livre trace l'itinéraire spirituel d'un juif converti au catholicisme, itinéraire stylisé, il est vrai, réduit aux étapes décisives et rédigé avec un évident souci littéraire qui n'en diminue pas pour autant l'accent de sincérité. Le livre est préfacé par Paul Claudel, qui fut là, comme parrain spirituel, à l'heure décisive et un choix de lettres entre lui et son filleul, de 1949 à 1951, est joint à ce témoignage. — G. D.

A. de Chateaubriant. — *Fragments d'une confession.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 17 × 11 cm., 120 p. — Ces fragments d'une confession font partie d'un journal rédigé par A. de Chateaubriant entre 1945 et 1951 sous le titre de « Itinerarium mentis ad Lumen divinum » et interrompu par la mort. Ils nous racontent une expérience spirituelle faite par l'auteur comme combattant durant la première guerre mondiale et qui est à l'origine sans doute de bien des pages — et des meilleures! — provenant de la veine spiritualiste et mystique de l'auteur de la « Réponse du Seigneur ». — G. D.

G. Barra. — *Preti d'oggi.* Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., 258 p. Prix : 600 lires. — « L'Eglise aujourd'hui a plus besoin de témoins que d'apologètes » (Pie XII). M. Barra nous trace avec son habituelle limpidité et vivacité le profil de la vie d'une vingtaine de prêtres d'aujourd'hui. Hommes dont l'esprit et la mission sont bien différents : Michel Faulhaber « le Cardinal du courage », Eddie Flanagan « l'ami des enfants », Henri Godin « Le fondateur de la Mission de Paris », Giuseppe Canovai « Le diplomate saint »... mais d'autant plus unique et éloquent leur témoignage. — L. B.

J. Jaouen. — *Les missionnaires de Notre-Dame de la Salette.* Coll. Les grands ordres monastiques et instituts religieux, XLIII. Paris, Grasset, 1953, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 420 frs. — C'est en 1852 que fut fondée la Congrégation des Missionnaires de Notre-Dame de la Salette. Le P. Jaouen raconte l'histoire, parsemée de difficultés, de cette fondation, puis le développement de la Congrégation durant un siècle. Dès l'année 1880, l'Institut, primitivement établi pour fournir des missionnaires diocésains à l'évêché de Grenoble, avait étendu ses activités à l'étranger, et les persécutions menées en France favorisèrent cette expansion. Aujourd'hui, il compte près d'un millier de membres, répartis en Europe, en Afrique et en Amérique. L'ouvrage du P. Jaouen propagera la connaissance de cette Congrégation et y fera reconnaître une des œuvres admirables de la Providence. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Altmann, O., O.F.M. — *Im Gespräch mit Gott.* Gedanken und Anregungen fürs Gebet. Munich, Verlag Ars Sacra, 1954, 16 × 10 cm., 80 p., 8 reprod. Prix : 1,80 mark.

Ancel A. — *Métaphysique générale.* Lyon, P.E.L., 1953, 22 × 14 cm., 792 p.

Aubert R. — *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle.* Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 21 × 15 cm., 104 p. Prix : 39 frs belges.

Auseklis. — *Spiritus et Veritas.* Uppsala, Box 34, H. Biezais, 1953, 21 × 14 cm., XVI-198 p.

Barsotti D. — *Vie mystique et mystère liturgique.* Coll. Lex Orandi, 16. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 20 × 13 cm., 482 p.

Beasley-Murray G. R. — *Jesus and the Future.* An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory. Londres, Macmillan, 1954, 22 × 14 cm., XII-288 p. Prix : 25 sh.

Beck E., O.S.B. — *Ephraems Reden über den Glauben.* Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. Coll. Studia Anselmiana, fasc. XXXIII. Rome, Herder, 1953, 24 × 17 cm., VIII-132 p.

Becker Ch. — *La nuit pascale.* Introd. de J.-A. Jungmann, S. J. ; trad. de B. Lavaud, O.P. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 246 p. Prix : 54 frs belges.

« Belles Histoires et Belles vies ». (Coll.). Paris, Edit. Fleurus, 1954, 28 × 18 cm., 48 p., 4 ill. à la page. Prix : 160 à 190 frs suivant nombre d'exemplaires.

N° 19. G. Flusin. — *Sainte Geneviève. Patronne de Paris.* Illustr. de R. Auger.

N° 20. Abbé G. Courtois. — *Saint Jean-Baptiste de la Salle.* Ill. de R. Rigot.

Benoit C. — *La splendeur des jours.* Avant-propos du chan. J. Leclercq. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 88 p. Prix : 36 frs belges.

Bergh E., S. J. et Tihon H., S. J. — *La charte des congrégations mariales à la lumière de la constitution apostolique Bis Saeculari.* Coll. Les Congrégations mariales dans l'Eglise, 3. Bruxelles, Secrétariat Central des Congrégations mariales, 1954, 15 × 11 cm., 40 p. Prix : 10 frs.

Brinktrine J. — *Die Lehre von Gott.* Band II. *Von der göttlichen Trinität.* Paderborn, F. Schöningh, 1954, 24 × 16 cm., 237 p. Prix : 9,30 marks broché ; 11,80 marks relié.

Bruylants P., O.S.B. — *Les oraisons du missel romain. Texte et Histoire.* I-II. Coll. Etudes liturgiques, n° 1. Louvain, Abbaye du Mont-César, 1952, 25 × 20 et 25 × 18 cm., XVI-330 et 16*-344 p.

Cahiers de Joséphologie. Volume I, N° 2. Juillet-Décembre 1953. Montréal, Centre de recherches et de documentation, Oratoire Saint-Joseph, 1954, 24 × 16 cm., p. 169-338. Prix de l'abonnement annuel : 2,50 $; par numéro : 1,50 $.

Cahiers de vie franciscaine. N° 1. *Tâches missionnaires.* Paris, Edit. franciscaines, 1954, 23 × 14 cm., 64 p. Prix : 75 frs. Abonnement annuel : 200 frs pour 4 cahiers.

CARRÉ A.-M., O.P. — *Espérance et désespoir.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 206 p.

CARRÉ A.-M., O.P. — *Justice humaine, justice divine.* Chemin de croix. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 17 × 11 cm., 60 p. Prix : 210 frs.

CATHERINET F.-M. — *Initiation à l'exercice de la présence de Dieu.* Nouv. édit., Langres, L'Ami du Clergé, 1953, 18 × 12 cm., 50 p. Prix : de 55 à 70 frs suivant quantités.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 14 : *Ere-Evangile.* Paris, Letouzey et Ané, 1954, 28 × 20 cm., col. 385-768.

Chemin du calvaire... Chemin de vie... 10e mille. Paris, Equipe sacerdotale de Notre-Dame d'espérance des Fils de la Charité, Secrétariat de presse, 1954, 15 × 11 cm., 32 p., 14 grav.

COLOMB J., P.S.S. — *La doctrine de vie au catéchisme.* III. *Portrait du chrétien et loi de charité.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1954, 21 × 13 cm., 177 p.

COURTOIS G. (Abbé). Coll. « Feuillets de vie spirituelle ». Paris, Edit. Fleurus, 1954, 16 × 12 cm.

N° 5 : *Pour converser avec le maître.* 80 p. Prix : 150 frs.

N° 21 : *Cœur à cœur avec Jésus* (2e série). 136 p. Prix : 150 frs.

N° 24 : *Si vous ne faites pénitence...* 64 p. Prix : 75 frs.

CROEGAERT A. (Chan.). — *Commentaire liturgique du catéchisme de Belgique-Canada-France-Suisse.* Tome II. *La vie chrétienne. Les commandements.* Malines, Dessain, 1954, 20 × 14 cm., XX-912 p. Prix : 170 frs belges ou 1.190 frs français.

DANDER F., S. J. — *Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi.* II. *Paenitentia et Unctio. Ordo, Matrimonium. Sacramentalia.* Innsbruck, F. Rauch, 1954, 24 × 16 cm., 88 p. Prix : 22,80 S.

DAVIES H. — *Christian Deviations.* Essays in Defence of the Christian Faith. Londres, S.C.M. Press, 1954, 19 × 13 cm., 126 p. Prix : 7 s. 6 d.

DETTLOFF W., O.F.M. — *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre.* Coll. Franziskanische Forschungen, Heft 10. Werl/Westf., Coelde-Verlag, 1954, 23 × 16 cm., XVIII-233 p. Prix : 14 marks.

DE VAULX B. — *Les plus beaux textes sur les missions.* Paris, La Colombe, 1954, 21 × 14 cm., 382 p. Prix : 950 frs.

Directoire des prêtres chargés de religieuses. Coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 23 × 14 cm., 364 p.

FAIRWEATHER E. R. & HETTLINGER R. F. — *Episcopacy and Reunion.* Foreword by the Bishop of Durham. Londres, Mowbray, 1953, 22 × 14 cm., X-118 p. Prix : 12 s. 6 d.

FLICOTEAUX E., O.S.B. — *Le rayonnement de la Pentecôte.* Coll. L'esprit liturgique, 7. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 152 p.

FOSTER J. — *Why the Church?* Londres, S.C.M. Press, 1954, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 5 sh.

FRAIGNEUX M. — *Pie XII et le monde actuel.* Coll. Etudes religieuses, 697. Bruxelles, La Pensée catholique ; Paris, Office général du livre ; Montréal, Librairie Dominicaine, 1954, 19 × 13 cm., 182 p.

GILES E. — *Documents illustrating papal Authority A.D. 96-454.* Londres, S.P.C.K., 1952, 19 × 12 cm., XXII-344 p. Prix : 17 sh. 6 d.

Grosser Historischer Weltatlas. Hrsgb. v. Bayerischen Schulbuch-Verlag. I. *Vorgeschichte und Altertum. Erläuterungen* v. H. BENGTSON u. Vl. MILOJCIC mit Beiträgen v. G. H. R. VON KOENIGSWALD u. J. SCHRÖDER. 2e éd., Munich, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1953-1954, 34 × 24 cm., VIII-15 p., 48 cartes et II-124 col. Prix : 6,50 et 4,80 marks.

GUARDINI R. — *La puissance. Essai sur le règne de l'homme.* Trad. J. Ancelet-Hustache. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 122 p.

Hadewych d'Anvers. Poèmes des béguines traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P. Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 190 p. Prix : 450 frs.

HEUFELDER E. M. (Abt). — *Mutter der Gnade.* Betrachtungen zum Rosenkranz. Munich, Verlag Ars Sacra, 1954, 16 × 10 cm., 36 p., 4 reprod. Prix : 0,70 mark.

HÖRMANN K. — *Wahrheit und Lüge.* Vienne-Munich, Herold, 1953, 20 × 12 cm., 214 p. Prix : broché, 38 S ; relié, 52 S.

Imitation (L') de Jésus-Christ. Edition de N. Beauzée d'après un manuscrit de 1441. Traduit par M. Michelet. St-Maurice (Suisse), Edit. de l'Œuvre St-Augustin, 1953, 15 × 10 cm., XL-354 p. Prix : 80 à 150 frs belges ou 6,60 à 12,50 frs suisses suivant reliures.

JOLIVET R. & MAXENCE J.-P. — *Manuel de Philosophie.* Tome I. *Psychologie.* Classes de Philosophie, de Sciences expérimentales et de Mathématiques, de Préparation aux Grandes Ecoles et de Propédeutique. Paris-Lyon, Vitte, 1953, 22 × 14 cm., 478 p. Prix : 900 frs.

JONE H., O.F.M.Cap. — *Commentarium in Codicem Iuris Canonici.* Tome II. Paderborn, F. Schöningh, 1954, 24 × 16 cm., 642 p. Prix : 25,50 marks broché ; 29,50 marks relié.

KARRER O. — *Marianisches Offizium.* Bilder v. G. Fugel. Munich, Verlag Ars Sacra, 1954, 13 × 8 cm., 160 p. Prix : 5,10 marks.

KARRER O. — *Neues Testament* übersetzt und erklärt. Munich, Ars Sacra, 1954, 17 × 12 cm., 819 p.

KERKHOFS J., S. J. — *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu.* Proeve van godsdienstsociologische studie der provincie Limburg. Avec un résumé en français. With a Summary in English. Coll. Cahiers de « Lumen Vitae », V. Bruxelles, 1953, 23 × 15 cm., 377 p.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band V. Lieferung 15 : πάσχα - πατήρ. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, 31 × 22 cm., p. 897-960. Prix : 4,60 marks le fascicule.

KUHN H. — *Begegnung mit dem Sein.* Meditationen zur Metaphysik des Gewissens. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 23 × 15 cm., VI-226 p.

LECHNER J. & EISENHOFER L. — *Liturgik des römischen Ritus.* 6e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 14 cm., XVI-400 p. Prix : relié, 19,80 marks.

LEQUENNE F. — *Le drame cathare ou l'hérésie nécessaire.* Préface de R. Kanters. Paris, Julliard, 1954, 19 × 12 cm., 294 p. Prix : 600 frs.

Livres catholiques. Catalogue collectif 1951-1953. Paris, Syndicat des éditeurs, 21 × 13 cm., 64 p. Prix : 80 frs.

MACALI L. M., O.F.M.Conv. — *Elementi di teologia morale per laici.* Vol. I°. *I Principii.* Coll. Studio teologico par laici al santo. Serie C. Testi maggiori. N. 1. Padoue, Messaggero di S. Antonio, 1953, 25 × 17 cm., XII-432 p. Prix : 1.200 lires.

MAUSBACH J.-ERMECKE G. — *Katholische Moraltheologie.* Band I. *Die allgemeine Moral.* Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt. 8e édit., Munster, Aschendorff, 1954, 23 × 16 cm., XXXII-444 p. Prix : cartonné, 21 marks ; relié, 23 marks.

MAYDIEU A.-J., O.P. — *Catéchisme pour aujourd'hui.* Coll. Rencontres, 42. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 284 p.

Met de heiligen het jaar rond. Gered. J. Huyben, O.S.B. †, H. J. Scheerman, O.S.B., A. Coolen, A. Van Duinkerken. Deel II. 2e édit., Hasselt, Heideland, 1954, 24 × 16 cm., 584 p. Prix : 200 frs ; en souscription : 185 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*